# اصول فقه شیعه







بسم الله الرحمن الرحیم

# اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار ( علیهم السلام )

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# اصول فقه شیعه جلد ۶

## مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج. )۲ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج. )۳ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج. )۴ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج. )۵ ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج. )۶

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

## مقصد سوّم: مفهوم و منطوق

### مقدّمات بحث

#### مقدّمه اوّل: مراد از مفهوم چیست؟

مفهوم در لغت به معنای مدلول و چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود، امّا آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، مفهوم به معنی لغوی آن نیست بلکه مفهوم در مقابل منطوق است و مورد آن در جایی است که قضیه‌ای در کار باشد. مرحوم آخوند مفهوم را در صدر و ذیل کلامشان به‌گونه‌ای معنا می‌کنند ولی در وسط کلامشان گویا به گونه دیگری بیان می‌کنند که در برخورد ابتدایی با کلام ایشان ممکن است کسی آن را مشتمل بر تناقض بداند.[۱] مثال روشن باب مفاهیم، عبارت از قضیّه شرطیه است. قضیّه شرطیه «إن جاءک زید فأکرمه» دارای یک منطوق و یک مفهوم است و هریک از مفهوم و منطوق آن، قضیّه می‌باشند با این تفاوت که قضیّه، در ناحیه منطوق، هم در ناحیه شرطش جنبه ایجابی دارد و هم در ناحیه جزائش، امّا قضیه، در ناحیه مفهوم، هم در ناحیه شرطش سالبه است وهم در ناحیه جزائش. «إن جاءک زید فأکرمه»، منطوق و «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه» مفهوم است.[۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸

قبل از اینکه نوبت به مفهوم برسد لازم است بحث کنیم که آیا منطوقیت، وصف برای مجموع قضیّه است یا وصف برای حکم-

یعنی وجوب اکرام زیـد هنگام مجیء او- است که در قضـیّه ذکر شـده است؟ روشن است که منطوقیت، در ارتباط با مجموع قضـیّه اسـت، زیرا «وجـوب اکرام زیـد هنگـام مجیء او» کلاـم تـامّی نیسـت و همـان‌طور کـه گفـتیم: «هریـک از منطـوق و مفهـوم، قضـیّه می‌باشـند». وقتی در ناحیه منطوق این گونه شد، مفهوم هم به‌همین‌صورت است، یعنی مفهومیت نیز وصف برای قضـیّه است. کسانی که قضـیّه شـرطیه را دارای مفهوم می‌داننـد، قضـیه «إن لم یجئـک زیـد فلاـ یجب إکرامه» را مفهوم قضـیّه «إن جـاءک زیـد فأکرمه» می‌دانند و ما اگر دایره مفهوم را توسـعه دهیم به گونه‌ای که مفهوم موافق- مثل مفهوم در (و لا تقل لهما اُفّ)، که مثلًا «لا تضـربهما» است- را نیز شامل شود، در ایجاب و سـلب هم فرقی بین مفهوم و منطوق وجود ندارد. بلکه فقط موضوع آنها فرق می کند. موضوع در منطوق، عبـارت از «اُفّ» و در مفهوم عبـارت از «ضـرب و شـتم و جرح و ...» است. بنـابراین موصوف در بـاب مفهوم، عبارت از قضـیّه است. مفهوم قضـیه شـرطیه، یک قضـیّه شـرطیّه دیگر است. هم چنین اگر در قضـیّه وصـفیه قائل به مفهوم شویم، مفهوم قضـیّه «أکرم الرجل العالم» عبارت از «لا یجب إکرام الرجل غیر العالم» است یعنی مفهوم قضـیّه وصـفیه، عبارت از یک قضـیّه وصفیه دیگر است. مرحوم آخوند نیز در وسط کلام خودشان می‌فرمایند: «مفهوم قضـیّه شرطیه «إن جاءک زیدٌ فأکرمه»، قضیّه شرطیه‌ای است که شرط و جزاء آن سالبه می‌باشـند ولی در صـدر و ذیل کلامشان تعبیراتی دارنـد که ظاهراً با این تعبیر منافات دارد. مرحوم آخوند در صدر کلام خود می‌فرماید: مفهوم عبارت از حکمی اخباری ۳] یا انشائی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹

است که این حکم بر اساس خصوصیتی که در منطوق وجود دارد، بدست آمده است. به نظر می‌رسد این کلام ایشان درست نباشد، زیرا مفهـوم، حکم نیست. حکم، مفرد است، مثـل «وجـوب صـلاهٔ الجمعـهٔ». بخلاـف «الصـلاهٔ واجبـهٔ» که جمله است و حکم نیست. «الصـلاهٔ واجبهٔ» قضـیّه مشـتمل بر حکم است نه اینکه خودش حکم باشد. سپس ایشان در ذیل کلام خود می‌فرماید: «فصحّ أن یقال: إنّ المفهـوم إنّمـا هـو حکم غیر مـذکور لاـ أنّه حکم لغیر مـذکور»[۴]. این تعـبیر ایشـان درست نیست، زیرا همـان گـونه که گفـتیم: «مفهوم، حکم نیست» بنـابراین نوبت به این نمی‌رسـد که بحث کنیم آیـا مفهوم، حکم غیر مـذکور است یـا حکم برای غیر مـذکور. همـان‌طور که منطـوق، حکم نیست بلکه قضـیّه مشـتمل بر حکم است، مفهـوم هم به‌همین‌صورت است و به عبـارت دیگر: موصوف برای مفهـومیت و منطـوقیت، عبـارت از قضـیّه است و مفهـوم مـورد بحث در اصـول- که در مقابـل منطـوق است- هیـچ ارتبـاطی با مفردات و با نفس حکم ندارد. بحث در این است که آیا مثلًا قضـیّه «إن جاءک زید فأکرمه» قضـیّه دیگری هم به دنبال خود دارد یا نه؟ منکرین مفهوم، وجود قضیّه دیگر را نفی کرده و قائلین به مفهوم، وجود آن را اثبات می کنند.

### مقدّمه دوّم: آیا مفهومیت از صفات مدلول است یا از صفات دلالت؟

### [کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند می‌فرماید: أشـبه این است که ما عنوان مفهومیت را وصف برای مدلول بدانیم و اگر کسـی آن را وصف برای دلالت دانست، این در حقیقت، وصف به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰

حـال متعلّق موصوف است و جنبه تسامـح و تجوّز دارد نه اینکه مربوط به خود موصوف باشـد.[۵] البته این بحث ثمره عملی نـدارد ولی از نظر علمی قابل بررسـی است. بررسـی کلام مرحوم آخوند: برای بررسـی کلام ایشان مطلبی را مطرح می کنیم که تفصیل آن در بحث «قضایـایی که مفهوم دارنـد یـا ندارنـد» مطرح خواهـد شـد. آن مطلب این است که: قـائلین به وجود مفهوم برای بعضـی از قضایـا- مثل جمله شـرطیه- در طریق اسـتفاده مفهوم، اختلاف کرده‌انـد:[۶] قـدماء می گوینـد: دلیـل بر اینکه جمله «إن جـاءک زید

فأکرمه» دارای مفهوم است این است که مولای آمر که در مقام انشاء حکم و جعل وظیفه برای مکلّف بوده و از طرفی هم عاقل، متوجّه و مختار بوده، می‌توانسته به‌طور مستقیم اکرام زید را واجب کند و آن را معلّق بر مجیء او ننماید. ولی وقتی می‌بینیم حکم خود را معلّق بر مجیء زید کرده، عقل استفاده می‌کند که بین مجیء زید و وجوب اکرام، ارتباطی وجود دارد و مجیء زید، دخالتی در ثبوت این حکم دارد، به‌گونه‌ای که اگر مجیء زید نباشد، حکم وجوب اکرام هم تحقّق ندارد. اگر مجیء زید دخالتی در حکم نداشت، چرا مولا آن را ذکر کرده است؟ در حالی که فرض این است که مولا عاقل، متوجه و مختار بوده است. متأخرین [۷] از راه دیگر وارد شده‌اند و آن از راه علیّت منحصره است. بعضی از آنان می‌گویند: «ادات شرط برای دلالت بر علیّت منحصره وضع شده‌اند» یعنی به جای «إن جاءك زید فأکرمه» می‌توان گفت: «العلّة المنحصرة لوجوب إكرام زید مجیئه».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱

برخی دیگر نیز علّیت منحصره را از راه اطلاق ادات شرط یا اطلاق جمله شرط استفاده می‌کنند نه از راه وضع. تحقیق این بحث را بزودی ارائه خواهیم کرد. حال ما باید کلام مرحوم آخوند را بر اساس هریك از مبنای قدماء و متأخرین بررسی کنیم: بنا بر مبنای قدماء، موصوفِ مفهوم، نه عبارت از مدلول است و نه عبارت از دلالت. بلکه مفهوم، یک حکم عقلی است. عقل وقتی قضیّه «إن جاءك زید فأکرمه» را ملاحظه می‌کند و می‌بیند که جاعل این حکم، مولایی عاقل، مرید، متوجه و ملتفت است، حکم می‌کند که مجیء زید، در وجوب اکرام دخالت دارد به‌گونه‌ای که اگر مجیء نباشد، وجوب اکرام هم نیست. بنابراین جمله فوق دارای مفهوم است و این نه ربطی به دلالت دارد و نه ربطی به مدلول. بلکه خصوصیات موجود در آمر، عقل را به سوی این معنا هدایت کرده است. لذا روی مبنای متقدّمین وجهی برای مطرح کردن این مسئله وجود ندارد. امّا بنا بر مبنای متأخرین مخصوصاً مبنای مرحوم آخوند- اگر ما از طریق وضع وارد شویم و بگوییم: «واضع، ادات شرط را برای دلالت بر علّیت منحصره وضع کرده است» ناچاریم ملتزم شویم که مفهوم عبارت از یک مدلول التزامی برای قضیّه منطوقیه است. زیرا مدلول التزامی، منحصر به باب مفردات نیست بلکه در باب جمل و قضایا هم جریان دارد. برای روشن شدن اینکه قضایا هم گاهی مدلول التزامی دارند، قبل از اینکه جمله شرطیه را مورد بحث قرار دهیم، فرض می‌کنیم مولا در کلام خودش ادات شرط را بکار نبرده باشد بلکه گفته باشد: «العلّة المنحصرة لوجوب إكرام زید عبارة عن مجیئه».

در این صورت لازمه علّیت منحصره این است که با نبودن آن علّت، معلول هم تحقّق پیدا نکند و این همان مدلول التزامی برای جمله مذکور است. اگر ادات شرط هم- به حسب وضع واضع- برای علیّت منحصره وضع شده باشند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲

می‌توانیم بگوییم: «قضیّه شرطیه دارای مدلول التزامی است». در این صورت جای این سؤال است که آیا عنوان مفهومیت، صفت برای مدلول است یا برای دلالت یا اینکه صفت برای دالّ است؟ در پاسخ این سؤال باید بگوییم: این مطلب در دلالت مطابقه و تضمن و التزام به صورت یکنواخت است ولی در دلالت مطابقه قدری روشن‌تر است.[۸] در دلالت مطابقه، دالّ، متصف به عنوان مطابِق و مدلول، متصف به عنوان مطابَق، و دلالت، متصف به عنوان مطابقه می‌شود. ما همان‌طور که حقیقتاً می‌توانیم بگوییم: «انسان به دلالت مطابقه، بر حیوان ناطق دلالت می‌کند»، می‌توانیم بگوییم: «دلالت انسان بر حیوان ناطق دلالت مطابقی است» و یا بگوییم: «حیوان ناطق، معنای مطابقی برای انسان است. در دلالت التزامیه- که محلّ بحث است- هم همین‌طور است. وقتی می‌گویید:

«أربعه به دلالت التزامیه دلالت بر زوجیّت می‌کند»، التزامیه را هم می‌توانیم صفت برای دلالت دانسته و بگوییم: «دلالت اربعه بر زوجیّت، دلالت التزامیه است» و هم می‌توانیم صفت برای زوجیّت دانسته و بگوییم: «زوجیّت، مدلول التزامی اربعه است» و هم می‌توانیم صفت برای خود اربعه- به عنوان دالّ- دانسته و بگوییم: «اربعه به دلالت التزامی دلالت بر زوجیّت می‌کند». به نظر متأخرین، در مدلول التزامی قضایا هم می‌توانیم همین حرف را بگوییم یعنی می‌توان گفت: «جمله إن لم یجئك زید فلا یجب

إکرامه، مـدلول التزامی إن جاءک زیـد فأکرمه است» و نیز می‌توان گفت: «جمله إن جاءک زید فأکرمه، به دلالت التزامی دلالت بر مفهوم می‌کنـد» و نیز می‌توان گفت: «دلالـت جمله إن جـاءک زیـد فـأکرمه بر إن لم یجئـک زیـد فلاـ یجب إکرامه، دلالت التزامیه است». در نتیجه اگر ما مفهوم را بنا بر مبنای قدماء پیاده کنیم، نه ارتباطی به دلالت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳

خواهـد داشت و نه ربطی به مـدلول و نه به دالّ، بلکه مفهوم حکمی عقلی است که منشأ آن خصوصـیاتی است که در مولای حاکم وجود دارد. امّا بنا بر مبنای متأخّرین مخصوصاً در صورتی که بر وضع تکیه کنیم- مفهوم به عنوان یک مدلول التزامی مطرح خواهد بود و همان‌طور که در مدلولات التزامی مفردات، عنوان التزامیت هم می‌تواند صـفت مدلول باشد و هم می‌تواند صفت دلالت باشد و هم صفت دالّ باشد و همه این‌ها به نحو حقیقت است، در باب مفهوم هم مسئله به‌همین‌صورت است.

### مقدّمه سوّم: آیا نزاع در باب مفهوم، صغروی است یا کبروی؟

در اکثر مباحث اصول، نزاع، کبروی است. مثلًا وقتی بحث می‌شود که آیا خبر واحد حجّت است یا نه؟ عنوان خبر واحد- با قطع نظر از حجّیت- عنوانی واقعی است ولی آنچه در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت از حکم خبر واحد است و می‌خواهیم ببینیم آیا شارع مقدّس حجّیت را برای خبر واحد جعل کرده است یا نه؟

بنابراین محلّ نزاع در باب خبر واحـد، کبروی است و بحثی است که بعـد از احراز صـغری مطرح می‌شود. حال می‌خواهیم ببینیم آیا نزاع در باب مفاهیم به چه صورتی است؟

وقتی مـا می‌گوییم: مفهوم جمله «إن جـاءک زیـد فـأکرمه» عبـارت از «إن لم یجئـک زیـد فلا یجب إکرامه» است آیا نزاع در اصـل وجود مفهوم است- تا نزاع صغروی باشد- یا اینکه اصل وجود مفهوم مسلّم است و در حجّیت آن بحث است و نزاع، کبروی است؟ نزاع صـغروی به این معناست که ببینیم آیا در مورد قضـیّه «إن جاءک زید فأکرمه» دو قضـیّه مطرح است که یکی اصالت داشته و به عنوان قضیّه منطوقیه مطرح است و دیگری تبعیت داشته و به عنوان قضیّه مفهومیه مطرح است، یا اینکه در اینجا بیش

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴

از یـک قضـیه وجود نـدارد و آن همـان چیزی است که مولاـ به آن نطق کرده است؟ و نزاع کبروی به این معنـاست که ما وجود دو قضیّه را پذیرفته باشیم ولی بحث کنیم که آیا قضیّه دوّم هم- مانند قضیّه اوّل- حجّیت دارد یا نه؟ پاسخ به این سؤال نیز- مانند مسأله قبل- بر مبنای قدماء و متأخّرین فرق می‌کند. طبق مبنای متأخّرین تردیدی نیست که نزاع در باب مفهوم، نزاع صغروی است. نزاع در این است که آیا مفهوم وجود دارد یا نه؟ و به تعبیری که در مقدّمه قبل گفتیم: نزاع در این است که آیا برای قضیّه منطوقیه، مدلولی التزامی وجود دارد یا نه؟ توضیـح اینکه: متأخّرین- مانند مرحوم آخوند و دیگران- که قائل به مفهوم شده‌اند از این راه وارد شده‌اند که ادات شـرط برای دلالـت بر علّیت منحصـره وضع شده‌انـد و اگر هم وضع نشـده باشـند، از راه اطلاـق، بر علّیت منحصـره دلاـلت می‌کنند.

ولی منکرین مفهوم گفته‌انـد: نه وضـعی در کـار است و نه اطلاقی که دلالت بر علّیت منحصـره کنـد. در نتیجه بنا بر مبنای متأخّرین قائل به مفهوم، بحث در این می‌شود که آیا ادات شـرط، بر علّیت منحصـره دلالت می‌کننـد؟ اگر دلالت کنند، دارای مدلول التزامی خواهنـد بـود و آن مـدلول این است که اگر این علّیت منحصـره نباشـد، معلول هم تحقّق نخواهـد داشت و اگر دلاـلت نکننـد چنین مـدلولی وجود نخواهـد داشت. پس طبق مبنای متأخّرین- چه قائلین به مفهوم و چه منکرین آن- بحث در اصل وجود و عـدم وجود مـدلول التزامی برای جمله است، نه اینکه بحث در حجّت و عـدم حجّیت آن باشـد، زیرا روشن است که اگر جمله‌ای مدلول التزامی

داشت، حتماً حجّت خواهد بود و نمی‌توان حجّیت آن را نفی کرد. بنا بر مبنای قدماء نیز مسئله به‌همین‌صورت است و نزاع، صغروی است. همان‌طور که گفتیم: قدماء به مسأله وضع و اطلاق تمسک نکردند بلکه می گفتند:

اگر مولای عاقل مختار ملتفت در مقام انشاء حکم بوده و بگوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» همین که حکم وجوب اکرام را معلّق بر مجیء زید کرده است معلوم می‌شود که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵

مجیء زید در وجوب اکرام مدخلیت داشته است و الّا وجهی نداشت که مولا- عبارت «إن جاءك زيدٌ» را بگوید، بلکه از اوّل می گفت: «أكرم زيداً». در نتیجه مجیء زید در ارتباط با وجوب اکرام اوست.[۹] در اینجا ممکن است سؤال شود: آیا منکرین از متقدّمین، این مسئله را انکار می کنند؟

آیا آنان می گویند: قید «إن جاءك زيد» در کلام مولا بیهوده است؟ روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به یک چنین چیزی بشود. پس آیا محلّ نزاع بین قدماء در چیست؟ در پاسخ می گوییم: ما این مطلب را قبول داریم، به‌همین‌جهت می گوییم: قدماء- چه قائلین به مفهوم، چه منکرین مفهوم- قبول دارند که مجیء زید، دخالت در وجوب اکرام او دارد ولی محلّ نزاع آنان در این است که این مدخلیتی که مجیء زید در وجوب اکرام دارد و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند آیا تا چه حدّی است؟ قائلین به مفهوم می گویند: حدّ مدخلیّت، به نحو مدخلیت علیت منحصره است یعنی با تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام ثابت است و با نبودن مجیء زید، چنین حکمی هم وجود ندارد. ولی منکرین مفهوم می گویند: حدّ مدخلیّت، به نحو مدخلیّت علّیت غیر منحصره است ۱۰] بنابراین اگرچه با بودن مجیء زید، وجوب اکرام ثابت است ولی با نبودن مجیء زید، نمی‌توان وجوب اکرام را نفی کرد زیرا ممکن است وجوب اکرام از طریق علّت دیگری- غیر از مجیء زید- ثابت باشد. در نتیجه بنا بر مبنای قدماء هم- مانند مبنای متأخرین- بحث مفهوم یک بحث صغروی است نه کبروی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷

## بحث اوّل: مفهوم شرط

### اشاره

بحث در این است که آیا قضیّه شرطیه دارای مفهوم است؟[۱۱] یعنی آیا در جمله شرطیه، به دنبال قضیه منطوقیه، قضیّه مفهومیه‌ای هم وجود دارد یا نه؟ همان گونه که قبلًا اشاره کردیم نزاع در باب مفهوم، نزاعی صغروی است نه کبروی. یعنی بحث در این است که- مثلًا- آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ بدیهی است که اگر دارای مفهوم باشد، حجّیت مفهوم هم مانند حجّیت منطوق خواهد بود. نه اینکه پس از ثبوت مفهوم بخواهیم در مورد حجّیت آن بحث کنیم. حال بحث در این است که آیا قضیّه «إن جاءك زيد فأكرمه» مستلزم قضیّه «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» هست یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا قضیّه شرطیه «إن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸

جاءك زيدٌ فأكرمه» یک قضیّه است یا دو قضیّه؟ قائلین به ثبوت مفهوم می گویند: این قضیّه- در مقام تحلیل- به دو قضیّه منحل می‌شود ولی یکی اصالت داشته و دیگری تبعیت دارد. امّا منکرین ثبوت مفهوم می گویند: این قضیّه، یک قضیّه است و هیچ‌گونه استلزامی در آن وجود ندارد.

### نظر قائلین به ثبوت مفهوم

### اشاره

قائلین به ثبوت مفهوم در قضیّه شرطیّه، از دو طریق وارد شده‌اند: طریق اوّل، راهی است که قدماء مطرح کرده‌اند و اگر این راه ثابت شود، در مورد سایر قضایای مورد بحث- مثل قضیّه وصفیّه- هم مفید خواهد بود. طریق دوّم، راهی است که متأخرین مطرح کرده‌اند. آنان در ارتباط با هریک از قضایا، راه جداگانه‌ای را ذکر کرده‌اند.

### طریق اوّل (طریق قدماء):

آن دسته از قدماء که قائل به مفهومند، می‌گویند: وقتی متکلم عاقل مختار، به عبد می‌گوید: «إن جاءك زید فأكرمه»، این کلام مانند سایر افعال ارادی صادر از عاقل مختار است. عقلاء می‌گویند: افعال ارادی صادر از عاقل مختار را نمی‌توان حمل بر اشتباه کرد.[۱۲] قدماء می‌گویند: جمله «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» اگرچه به عنوان تکلّم است ولی تکلّم یکی از افعال ارادی صادر از عاقل مختار است و لازمه اراده این است که این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹

جمله از روی توجه و التفات صادر شده و هدف و غرضی را دنبال کند. ولی آیا غرض از این جمله چیست؟ ابتداءً اغراض متعدّدی می‌توان تصور کرد: ۱- مولا بخواهد خودش را امتحان کند، که آیا قدرت بر تکلّم دارد یا نه؟ ۲- مولا بخواهد خودش را امتحان کند، که آیا تکلّم او زبان عربی خوب است یا نه؟ ۳- مولا بخواهد با عبد خودش مزاح کند. این اغراض اگرچه می‌تواند جنبه عقلایی داشته باشد ولی عقلاء اعتنایی به آن ندارند، زیرا عقلاء می‌گویند: هدف از وضع الفاظ، سهولت تفهیم و تفهّم است و الّا اصل تفهیم و تفهّم از راه‌های دیگر- مانند اشاره و ...- نیز امکان‌پذیر است. با توجه به این هدفِ واضع و اینکه مولا در مقام بیان مراد خود، لفظ را به کار برده است، این احتمالات کنار می‌رود. ظاهر این است که وقتی مولا می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه»، هم توجه و التفات دارد و هم تکلمش هدف‌دار است یعنی می‌خواهد مقصود باطنی خودش را به عبد بفهماند و آن عبارت از «الزام به اکرام زید هنگام مجیء او» می‌باشد. قدماء می‌گویند: مولایی که دارای این خصوصیات است و از اوّل می‌توانسته قید «مجیء» را نیاورد، چرا قید «مجیء» را در کلام خود آورده است؟ آیا- با توجه به خصوصیات مولا- می‌توان تصور کرد که این قید، لغو بوده و مدخلیتی در حکم نداشته باشد؟ عقل و عقلاء می‌گویند: این شرط، حتماً با حکم ارتباط دارد و نمی‌شود بین این‌ها هیچ‌گونه ارتباطی وجود نداشته باشد. لذا از آوردن قید، اصل ارتباط بین مجیء زید و وجوب اکرام را استفاده می‌کنیم. مطلب دیگری که در اینجا وجود دارد این است که مولا در مقام تعلیق، تنها قیدی را که متعرّض شده، عبارت از قید «مجیء زید» بوده است، در حالی که می‌توانست قیود دیگر را نیز مطرح کند و مجموع آنها را در ارتباط با جزاء قرار دهد.[۱۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰

امّا مولای عاقل مختار و متوجه و ملتفت، تنها چیزی را که مطرح کرده عبارت از «مجیء زید» است و از این مسئله معلوم می‌شود که تنها قید «مجیء زید» در ارتباط با حکم می‌باشد و قیود دیگر، مدخلیتی در حکم ندارند و این مستلزم مفهوم است. یعنی اگر مجیء زید تحقّق پیدا نکند، وجوب اکرام هم وجود نخواهد داشت. همان گونه که در ابتدای بحث اشاره کردیم، این راه در ارتباط با سایر جمل مورد بحث نیز جریان دارد مثلًا اگر مولا بگوید: «أكرم زيداً الجائی»، از آوردن قید «الجائی» و نیاوردن قیود دیگر، معلوم می‌شود که وصف مجیء، تنها خصوصیتی است که در وجوب اکرام زید نقش دارد. در نتیجه اگر مجیء، منتفی شود، وجوب

اکرام هم منتفی خواهـد بود. بررسـی طریق قدماء: به نظر می‌رسد این راه نمی‌تواند مفهوم مورد بحث را ثابت کند زیرا: اولًا:[۱۴] در باب مفهوم مخالف- که عمده محلّ بحث ماست- وقتی می گوییم: «مفهوم، عبارت از الانتفاء عند الانتفاء است، یعنی قضیّه مفهومیه، قضـیّه‌ای است که در ایجاب و سـلب با قضیّه منطوقیه مخالفت دارد. مفهوم «إن جاءك زید فأكرمه» این است که «إن لم یجئك زید فلا یجب إكرامه» یعنی در صورت انتفاء مجیء زیـد، وجوب اکرام او هم منتفی خواهـد شد» آیا کدام وجوب اکرام منتفی می‌شود؟ آیا شـخص همان «وجوب اکرام» ی است که در منطوق مورد جعل مولا قرار گرفته است؟ این را کسـی نمی‌تواند انکار کند که اگر مولاـ حکمی را جعـل کرد و در این حکم، موضوعی بـا خصوصـیاتی دخالت داشت، چنانچه ذره‌ای از قیود آن موضوع منتفی شود، حکم مجعول مولا هم منتفی خواهد شد. آنچه را مولا جعل کرده، وجوب اکرام هنگام مجیء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱

زیـد است. همان‌طور که اگر زیـد را برداشـته و به جای آن «عَمرو» را بگـذاریم، موضوع حکم، تحقّق نداشـته و آن حکم نیز منتفی خواهد شد. اگر قید آن را هم برداریم، حکم مجعول مولا منتفی خواهد شد. در باب مفهوم، مسأله انتفاء شخص حکم منطوق مطرح نیست بلکه انتفاء سـنخ و مثل حکمی که در قضـیّه منطوقیه جعل شـده مطرح است. در باب مفهوم موافق هم همین‌طور است. در آیه شریفه (فلاـ تقل لهما أُفٍّ)[۱۵] که گفته می‌شود: «مفهوم آن، عـدم جواز ضـرب و شـتم و جرح نسبت به پـدر و مادر است» آیا این «عـدم جواز» همـان «عـدم جواز» ی است که در «لا تقل» وجود دارد؟ خیر، موضوع «لا تقل» عبارت از «قول اُفّ» است که در کتاب خـدا آمـده و از این محـدوده هم تجـاوز نمی‌کنـد بلکه این آیه اگر مفهوم موافقی داشـته باشـد معنایش این است که حکم دیگری مماثـل بـا این نهی و از سـنخ این نهی وجود دارد که از راه اولویت اسـتفاده می‌شود. بنابراین همان‌طور که در مفهوم موافق، نزاع در ارتبـاط با شـخص حکم مـذکور در منطوق نیست ۱۶]، در بـاب مفهوم مخـالف هم همین مسـئله مطرح است. بـا این تفـاوت که در مفهوم موافق، مماثـل حکم منطوقی را ثـابت می کنیم ولی در مفهوم مخـالف، مماثل حکم منطوقی را نفی می کنیم. به عبارت دیگر: فرق بین این دو، فقـط از نـاحیه سـلب و ایجـاب است و الّما آنچه سـلب یـا اثبـات می‌شود، در هر دو عبـارت از «حکم مماثل» است. بنـابراین مراد از «الانتفـاء عنـد الانتفـاء» در مورد مفهوم مخـالف، عبارت از انتفاء سـنخ حکم موجود در منطوق هنگام انتفاء شـخص حکمی است که در منطوق جعل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲

در اینجا تـذکر این نکته را لازم می‌دانیم که در جهت مورد بحث ما، فرقی نمی‌کنـد که دلالت جزاء در جمله شـرطیه از طریق هیئت باشـد یـا از طریق مـادّه. مثلًـا اگر جزاء در قضـیّه شـرطیه دلالت بر وجوب کنـد، فرقی نیست که این وجوب از طریق هیئت افعل- که دارای معنایی حرفی است- باشد یا از طریق «یجب» و «واجب» و امثال آن باشد.

در جـایی که مولا بگویـد: «إن جاءك زیـدٌ فإكرامه واجبٌ علیك»، وقتی وارد مرحله مفهوم می‌شویم، بحث نمی‌کنیم که آیا هنگام انتفاء مجیء زیـد، شـخص این «فإكرامه واجب علیك»- که مولا جعل کرده- منتفی می‌شود یا نه؟ انتفاء شـخص حکم، هنگام انتفاء موضوع یا قید آن، مسأله‌ای است که هم قائلین مفهوم آن را قبول دارند و هم منکرین آن. همه جهاتی که مولا برایش مدخلیت قائل است، در شـخص حکم مجعول نقش دارد. بلکه در بـاب مفهوم، سـخن از انتفـاء سـنخ حکم است. می‌خواهیم ببینیم آیا در صورت انتفـاء مجیء زیـد، قضـیّه مفهومیه‌ای که جزای آن نفی وجوبی مماثل با وجوب مـذکور در قضـیّه منطوقیه باشـد، مطرح است یا نه؟ توضـیح بیشتر این مسئله را در تنبیهات بحث مفاهیم مطرح خواهیم کرد. ثانیاً: کلام قدماء مورد قبول ماست ولی بحث در این اسـت که آیـا دخالت مجیء زیـد و عـدم دخالت شـیء دیگر، در کـدام حکم است؟ روشن است که این‌ها در شـخص حکم مجعول مولا دخالت دارند. در این صورت با توجه به اینکه مفهوم عبارت از انتفاء سـنخ حکم است نه انتفاء شـخص حکم، نتیجه این می‌شود که دلیـل قـدماء چیزی را ثابت می‌کنـد که خارج از نزاع در باب مفهوم است. آنچه در باب مفهوم مورد بحث است انتفاء سـنخ وجوبی

است که مولا جعل کرده است در حالی که دلیل قدماء اثبات می‌کند که مجیء زید در ارتباط با شخص وجوب اکرام مذکور در کلام مولا نقش دارد و اثبات نمی‌کند که در ارتباط با کلّی وجوب اکرام نقش داشته باشد. شاهدش این است که اگر امروز مولا گفت: «إن جاءك زيد فأكرمه» و فردا دستور دیگری صادر کرده و گفت: «إن سلّم عليك زيد فأكرمه» هيچ‌گونه تناقضی بین این دو حکم ملاحظه نمی‌شود. در وجوب مجعول اوّل، مجیء زید دخالت داشت و غیر مجیء، هیچ‌گونه مدخلیتی نداشت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳

و در وجوب مجعول دوّم، سلام زید دخالت داشته و غیر سلام، هیچ‌گونه مدخلیتی نداشت. از اینجا می‌فهمیم که حکم مجعول، دارای خصوصیتی است و تمام موضوع و شئون موضوع در شخص این حکم دخالت دارند و اگر ذرّه‌ای از شئون موضوع کم شود، شخص این حکم منتفی خواهد شد. لذا در رواياتِ احکام وضعیّه، ملاحظه می‌شود که روایات مختلفی وجود دارد ولی هیچ‌گونه تعارضی بین آنها وجود ندارد. مثلًا در باب کرّ می‌فرماید: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء»[۱۷] و در باب جاری می‌فرماید: «الماء الجاري لا ينجّسه شيء»[۱۸] و در باب مطر می‌فرماید: «ماء المطر لا ينجّسه شيء»[۱۹]، بین این‌ها هیچ‌گونه تناقضی مشاهده نمی‌شود. در حالی که اگر معنای «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» این باشد که در ارتباط با کلّی عدم منجّسیّت، فقط کریّت نقش دارد، پس ماء جاری و ماء مطر و ... نباید نقشی در عدم منجّسیّت داشته باشند. در نتیجه اگر مولا یک روز بگوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» و روز دیگر بگوید: «إن سلّم عليك زيد فأكرمه»، این‌ها دو دستور شخصی مولاست و بین آنها هیچ تعارضی وجود ندارد. ولی این‌ها ربطی به باب مفهوم ندارد. مفهوم، انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص حکم و راهی که قدماء مطرح کرده‌اند ما را به سوی انتفاء سنخ حکم هدایت نمی‌کند. راه قدماء می‌گوید: مجیء زید، در شخص حکم مجعول از ناحیه مولا دخالت دارد و غیر مجیء در شخص این دستور نقشی ندارد. ما می‌گوییم: این حرف مورد قبول است ولی نمی‌تواند در ارتباط با مفهوم مورد استفاده قرار گیرد، زیرا انتفاء در باب مفهوم، به سنخ حکم اضافه می‌شود نه به شخص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴

حکم و راه قدماء نمی‌تواند چنین چیزی را اثبات کند. لذا دلیل قدماء به‌طور کلّی از بین می‌رود.

### طریق دوّم (طریق متأخّرین):

#### اشاره

آن دسته از متأخرین که قائل به مفهومند، برای اثبات مفهوم قضیه شرطیه می‌گویند[۲۰]: ارتباطی که در قضیّه شرطیه بین شرط و جزاء وجود دارد، به نحو علّیت منحصره است. یعنی وقتی مولاـ می‌گوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» گویا می‌خواهد بگوید: «علّت منحصره برای وجوب اکرام زید، عبارت از مجیء اوست». خاصیت علّت منحصره این است که با نبودن آن علّت، امکان تحقّق برای معلول وجود نخواهد داشت و «الانتفاء عند الانتفاء» تحقّق پیدا کرده و قضیّه شرطیه دارای مفهوم خواهد بود. ولی آیا این علّیت منحصره از چه طریقی استفاده می‌شود؟ برای دلالت بر این علّیت منحصره راه‌هایی مطرح شده است:

#### [راه‌هایی برای اثبات علیت منحصره شرط برای جزاء]

##### راه اوّل (تبادر):

این خاصیت و دلالت، در ارتباط با وضع ادوات شرط است، زیرا آنچه متبادر از ادوات شرط است همان علّیت منحصره است و از اینجا کشف می‌شود که واضع هم ادوات شرط را برای افاده علّیت منحصره وضع کرده است. پس فرقی وجود ندارد بین اینکه مولا بگوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» یا بگوید: «العلّة المنحصرة لوجوب إكرام زيد هو مجيئه». تنها فرق بین این دو، از این جهت است که علّیت منحصره در جمله اوّل با حرف و در جمله دوّم با اسم افاده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵

بررسی راه اوّل: برای بررسی این راه باید دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم: مطلب اوّل: با قطع نظر از ما نحن فيه، باید ببینیم آیا علّیت منحصره در چه جایی می‌تواند تحقّق داشته باشد؟ برای تحقّق علّیت منحصره شش خصوصیت معتبر است که اگر حتی یکی از آنها وجود نداشته باشد، علّیت منحصره نمی‌تواند تحقّق داشته باشد: ۱- ارتباط و سنخیّت بین علّت و معلول- که در ما نحن فیه به «شرط و جزاء» تعبیر می‌کنیم-. اگر بین شرط و جزاء هیچ ارتباط و سنخیتی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که علّیت- آن‌هم علّیت منحصره- تحقّق پیدا کند. ۲- ارتباط بین شرط و جزاء، به نحو لزوم باشد. مقصود از لزوم، ارتباطی است که قابل انفکاك نباشد. زیرا ممکن است دو چیز دارای ارتباط باشند ولی ارتباط آنها به نحو مقارنت باشد به‌گونه‌ای که در بعضی از مقاطع زمانی بین آنها انفکاك پیدا شود. ۳- علاوه بر ارتباط لزومی، باید مسأله ترتّب و طولیّت هم در کار باشد. در باب علّت و معلول، حتی اگر علّیت منحصره هم وجود نداشته باشد، مسأله ترتّب و طولیت مطرح است، البته مراد ترتّب زمانی نیست بلکه مراد ترتّب رتبی است یعنی رتبه علّت، مقدّم بر رتبه معلول است. گاهی ممکن است بین دو شیء ارتباط لزومی وجود داشته باشد ولی مسأله علّیت و ترتّب وجود نداشته باشد، مثلًا بین زوجیّت و اربعه ارتباط لزومی وجود دارد ولی علّیت و ترتّب در کار نیست. ۴- ترتّب و طولیّت، از ناحیه علّت باشد. یعنی همان‌طور که علّت، مقدّم بر معلول است، شرط هم مقدّم بر جزاء باشد و اگر در جایی جزاء تقدّم بر شرط داشت، کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر: همان‌طور که معلول، مترتب بر علّت است، جزاء هم مترتب بر شرط باشد و اگر جایی شرط مترتب بر جزاء باشد کفایت نمی‌کند. ۵- علّت، زمانی اتصاف به انحصار پیدا می‌کند که قبل از انحصار، اتصاف به تمامیت و استقلال داشته باشد. یعنی ابتدا باید علّت، علّت تامّه باشد و پس از آن نوبت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶

به انحصار و عدم انحصار می‌رسد. توضیح: اجزاء علّت تامّه- که هرکدام به عنوان علّت ناقصه مطرحند- قبل از آنکه عنوان علّت تامه پیدا کنند، همه خصوصیات چهارگانه‌ای که مطرح کردیم، دارا می‌باشند. امّا در عین حال اگر علتی بخواهد به عنوان علّت منحصره باشد، باید اوّل به عنوان علّت تامّه مطرح باشد تا پس از آن بتواند مسأله انحصار و عدم انحصار مطرح شود. به بیان دیگر: علّتی که به عنوان مقسم برای منحصره و غیر منحصره قرار داده می‌شود، عبارت از علّت تامّه است نه اینکه اعم از تامّه و ناقصه باشد. ۶- علّت منحصره در جایی مطرح است که علاوه بر تمامیت، واحد هم باشد.

بنابراین اگر چیزی دارای دو علّت تامّه باشد، نمی‌توان در مورد آنها علّیت منحصره را مطرح کرد. همان گونه که در مورد حرارت ملاحظه می‌کنیم، هم شمس علّیت تامه برای آن دارد و هم نار. مطلب دوّم: درست است که قضیّه شرطیه گاهی در مواردی استعمال می‌شود که شرطش به عنوان علّت منحصره برای جزاء است. ولی در عین حال مواردی را مشاهده می‌کنیم که قضیّه شرطیه استعمال شده ولی شرط آن، علّیت تامه دارد بدون اینکه عنوان انحصار در کار باشد. مثلًا اگر گفته شود: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة» و «إذا تحقّقت النار فالحرارة موجودة»، بدون شك چنین استعمالی استعمال حقیقی خواهد بود و هیچ‌گونه تجوّز و تسامحی در آن وجود نخواهد داشت. این‌گونه نیست که دایره استعمال حقیقی، محدود به جایی باشد که علّت منحصره در کار است. حتی اگر علّیت تامه هم وجود نداشته باشد بلکه مسئله به نحو علّیت ناقصه مطرح باشد باز هم استعمال ادات شرط، استعمال حقیقی است.

مثل اینکه گفته شود: «اگر آتش تحقّق پیدا کند، احراق حاصل می‌شود»، این استعمال هم حقیقی است. با وجود اینکه آتش، علّت تامه برای احراق نیست بلکه مسأله محاذات و عدم رطوبت هم در تشکیل علّت تامه دخالت دارند. و حتی اگر علّیت ناقصه هم وجود نداشته باشد، ترتبی هم تحقّق نداشته باشد-

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷

مثل «إذا تحقّقت الأربعهٔ تحقّقت الزوجیّهٔ»- باز هم استعمال ادات شرط، استعمال حقیقی است. در حالی که هیچ‌گونه علّیت و ترتّبی در کار نیست. بلکه تنها یک ملازمه‌ای بین زوجیّت و اربعه تحقّق دارد. مرحوم آخوند در همین‌جا توقف کرده‌اند، یعنی ایشان می‌فرمایند: «در قضایای شرطیه، ملازمه بین شرط و جزاء حتماً باید وجود داشته باشد». ولی ما از این مرحله هم پائین‌تر می‌رویم و جایی را فرض می‌کنیم که هیچ ملازمه‌ای بین شرط و جزاء وجود ندارد ولی در عین حال قضیّه شرطیه- بدون هیچ تجوّز و تسامحی- استعمال می‌شود. مثل اینکه گفته شود: «اگر فلان مسئول مملکتی به مسافرت برود، محافظین او را همراهی می‌کنند». در حالی که بین مسافرت و وجود محافظ، فقط یک ارتباط برقرار است بدون اینکه این ارتباط به حد لزوم برسد. بنابراین ما از راه تبادر نمی‌توانیم علّیت منحصره را ثابت کنیم.

### راه دوّم (انصراف):

این راه می‌گوید: ما قبول داریم که ادات شرط برای افاده علّیت منحصره وضع نشده و تنها برای افاده مطلق ارتباط بین شرط و جزاء وضع شده‌اند ولی از راه انصراف می‌توانیم علّیت منحصره را استفاده کنیم، زیرا قضیّه شرطیه وقتی به‌طور مطلق باشد و قرینه‌ای برای تعیین نوع ارتباط موجود در آن وجود نداشته باشد، به کامل‌ترین مراتب ارتباط، انصراف پیدا می‌کند و آن ارتباطی است که در علّیت منحصره وجود دارد. بررسی راه دوّم: معنای انصراف لفظ به یک معنا، این است که ذهن انسان به مجرّد شنیدن آن لفظ، منتقل به آن معنا شود. روشن است که منشأ انصراف، چیزی جز کثرت استعمال نخواهد بود. کثرت استعمال، سبب می‌شود که بین لفظ و معنا انس پیدا شده و هنگام اطلاق لفظ، همان معنا به ذهن انسان بیاید. امّا امور دیگر، مانند کمال یا نقص و امثال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸

این‌ها نقشی در مسئله ندارد. همان‌طور که کمال عالم نسبت به جاهل سبب نمی‌شود که کلمه «انسان» انصراف به عالم پیدا کند. همچنین قوّت نور قوی سبب انصراف «نور» به نور قوی نمی‌شود. ضعف و قوّت، کمال و نقص و امثال این‌ها هیچ ربطی به انصراف ندارد. انصراف، فقط در ارتباط با کثرت استعمال است و کسی نمی‌تواند ادّعا کند که در قضایای شرطیه، کثرت استعمال در ارتباط با علّیت منحصره است. اتفاقاً استعمال قضایای شرطیه در مورد علّیت منحصره بسیار نادر است و اکثر موارد آن در ارتباط با مطلق علّت یا علّت ناقصه یا ارتباطِ به نحو لزوم و امثال این‌هاست. پس انصراف هم نمی‌تواند علّیت منحصره را درست کند. مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید: «ارتباطی که در علّیت منحصره بین علّت و معلول وجود دارد، بیش از ارتباطی است که در غیر علّیت منحصره وجود دارد».[۲۱] ما در پاسخ به مرحوم آخوند می‌گوییم: این حرف قابل قبول نیست. اگر معلولی دارای یک علّت منحصره باشد و معلول دیگر دو علّت تامّه داشته باشد، این‌گونه نیست که ارتباط بین معلول دوّم با علّت‌هایش، ضعیف‌تر از ارتباط بین معلول اوّل با علّت منحصره‌اش باشد. هیچ فرقی بین علّت منحصره و علّت غیر منحصره- از نظر نفس ارتباط- وجود ندارد. بنابراین راه انصراف هم از نظر صغری و هم از نظر کبری مخدوش است.

### راه سوّم (اطلاق ادات شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

این راه می‌گوید: ما قبول می‌کنیم که ادات شرط برای علّیت منحصره وضع نشده‌اند و انصرافی هم در کار نیست بلکه برای افاده

مطلق ارتباط وضع شده‌اند ولی وقتی مولا این‌ها را استعمال کرده و در مقام بیان هم هست، معنای «در مقام بیان بودن» این است که می‌خواهد نوع ارتباط را هم بیان کند، ولی ملاحظه می‌کنیم در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹

کلام او نه نوع ارتباط بیان شده و نه قرینه‌ای ذکر کرده و نه قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود دارد. در اینجا مقدّمات حکمت اقتضاء می‌کند که ما کلام متکلّم را بر کامل‌ترین مرتبه ارتباط حمل کنیم و آن عبارت از علّیت منحصره است. زیرا بیان علّیت منحصره- به لحاظ اکمل بودنش نسبت به مراتب ارتباط- نیازی به مئونه زایده ندارد. به خلاف ارتباطهای پایین‌تر. قائل سپس ما نحن فیه را به مسأله اوامر تشبیه کرده می‌گوید: اگر دلیلی بر وجوب وضو قائم شود و ما ندانیم که آیا وجوب وضو نفسی است یا غیری و مقدّمی است؟ مرحوم آخوند می‌فرمود: در دوران بین نفسیّت و غیریّت، لازمه اطلاق و مقدّمات حکمت این است که بر وجوب نفسی حمل کنیم، زیرا در واجب نفسی، مئونه زایدی لازم نیست و جمله «الوضوء واجب» کفایت می‌کند ولی در واجب غیری، مئونه زایدی لازم است یعنی باید بگوید: «الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة». قائل می‌گوید: عین همین حرف را در ما نحن فیه پیاده کرده می‌گوییم: درست است که ادات شرط برای مطلق ارتباط وضع شده‌اند- همان‌طور که کلمه «واجب» برای مطلق وجوب وضع شده است- ولی در جایی که مقدّمات حکمت جریان پیدا کند، که مهم‌ترین آنها این است که مولا- در مقام بیان باشد، ولی با وجود این، هیچ خصوصیتی را مطرح نکرده است، لازمه مقدّمات حکمت این است که کلام مولا را بر جایی حمل کنیم که مئونه زایده لازم ندارد و در اینجا علّت منحصره نیازی به مئونه زایده ندارد. پاسخ مرحوم آخوند از راه سوّم: مرحوم آخوند که در بحث واجب نفسی و واجب غیری آن مطلب را پذیرفته‌اند در مقام جواب از این قائل درصدد فرق گذاشتن بین ما نحن فیه و مسأله واجب نفسی و واجب غیری بر آمده می‌فرماید: این‌گونه نیست که مسأله علّیت منحصره نیاز به مئونه زایده نداشته باشد. حتی اگر عنوان علّیت هم زاید بر ارتباط مطرح شود مکلّف می‌تواند از مولا سؤال کند که شما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰

علّیت منحصره را اراده کردید یا علّیت غیر منحصره را؟ همان‌طور که علیّت غیر منحصره نیاز به مئونه زایده دارد، علیّت منحصره هم نیاز به مئونه زایده دارد. این مسئله مانند انسان عالم و انسان جاهل است. این‌طور نیست که اگر کلمه «انسان» گفته شود، در افاده قید علم نیازی به مئونه زایده نداشته باشد. بلکه مخاطب می‌تواند سؤال کند که آیا مقصود شما از انسان، انسان عالم است یا انسان جاهل، با وجود این که بین انسان عالم و انسان جاهل فرق وجود دارد ولی در جهت نیاز یا عدم نیاز به مئونه زایده فرقی بین آن دو وجود ندارد.[۲۲] پاسخ ما از راه سوّم: ما اصل مقیس علیه را قبول نکردیم و در بحث واجب نفسی و واجب غیری گفتیم: این فرمایش مرحوم آخوند، امر غیر معقولی است، زیرا نفسیّت و غیریّت، دو قسم واجب و به عنوان قسیم یکدیگر می‌باشند، در این صورت چگونه ممکن است مقسم به عنوان یکی از دو قسم باشد. مقسم در صورتی عنوان قسم پیدا می‌کند که همراه با خصوصیت زایدی باشد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «الإنسان إمّا إنسان و إمّا جاهل». پس وقتی گفته می‌شود: «الواجب إمّا نفسی و إمّا غیری» معنایش این است که نفسیت عبارت از واجب به ضمیمه خصوصیت دیگر است و غیریت هم عبارت از واجب به ضمیمه خصوصیت دیگر است و نمی‌شود نفسیت، عین همان مقسم- یعنی «الواجب»- باشد. در این صورت وقتی مولا- می‌گوید: «الوضوء واجب» شما خصوصیت نفسیّت را از کجا استفاده می‌کنید؟ در اینجا هم خطاب به کسی که می‌خواهد از راه مقدّمات حکمت علّیت منحصره را استفاده کند می‌گوییم: شما که قبول کردید ادات شرط برای مطلق ارتباط وضع شده‌اند و انصرافی هم در کار نیست، چگونه می‌توانید مطلق ارتباط را روی یک قسم از آن- که عبارت از علّیت منحصره است- پیاده کنید؟ در حالی که علّیت منحصره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱

نمی‌تواند عبارت از مطلق ارتباط باشد بلکه علّیت منحصره عبارت از ارتباط به ضمیمه خصوصیت زایده است و فرض این است که

در کلام متکلّم هیچ اشاره‌ای به آن خصوصیت زایده نشده است. بنابراین راه سوّم هم نمی‌تواند راه درستی باشد.

### راه چهارم (اطلاق شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

سه راه قبلی در ارتباط با ادات شرط بود ولی این راه، کاری به ادات شرط ندارد بلکه محور بحث را عبارت از خود شرط در قضیّه شرطیه قرار داده است. مستدل می‌گوید: ما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت استفاده می‌کنیم که شرطیت «مجیء زید» و مدخلیت آن در وجوب اکرام، به نحو علّیت منحصره است. مستدلّ برای اثبات مدّعای خود، ابتدا مقدّمه زیر را مطرح می‌کند: ما از خارج می‌دانیم که اگر چیزی دارای دو علّت تامّه باشد، هرکدام از این دو علّت که قبل از دیگری تحقّق پیدا کند، معلول هم تحقّق پیدا کرده و علّت دوّم نمی‌تواند نقشی در ارتباط با معلول داشته باشد و اگر هر دو با هم تحقّق پیدا کنند، معلول، به مجموع دو علّت ارتباط پیدا می‌کند و گویا هر دو علّت به همدیگر ضمیمه شده و در حصول معلول تأثیر گذاشته‌اند. امّا در علّت منحصره هیچ‌یک از این حرف‌ها نمی‌تواند مطرح شود. آنجا دیگر تقدّم و تأخر و تقارن متصوّر نیست. فرض این است که معلول دارای علّت واحده منحصره است. در نتیجه اگر چیزی به عنوان علّت منحصره باشد، کمال ارتباط را با معلول خواهد داشت به‌گونه‌ای که وقتی علّت منحصره، وجود پیدا کرد، معلول هم وجود پیدا کند و وقتی علّت منحصره وجود پیدا نکرد، معلول هم تحقّق پیدا نمی‌کند. مستدلّ پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوید: وقتی مولا گفت: «إن جاءك زید فأكرمه» و مقدّمات حکمت هم تحقّق پیدا کرد- که مهم‌ترین آنها این بود که مولا در مقام بیان است- ما استفاده می‌کنیم که بین مجیء زید و وجوب اکرام، در همه حالات،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲

ارتباط وجود دارد- خواه علّت دیگری قبل از مجیء یا مقارن با آن وجود داشته باشد یا نه- و استفاده یک چنین ارتباطی از را اطلاق، تنها با وجود علّیت منحصره امکان دارد.

زیرا اگر مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای وجوب اکرام باشد، این ارتباط و علاقه دائمی بین مجیء زید و وجوب اکرام تحقّق خواهد داشت. ولی اگر چیز دیگری- غیر از مجیء زید- بتواند در وجوب اکرام نقش داشته باشد، یعنی وجوب اکرام دارای دو علّت تامّه باشد، باید خصوصیاتی که در مورد دو علّت بود در اینجا هم پیاده کنیم. یکی از خصوصیات این است که بگوییم: مجیء زید در صورتی در وجوب اکرام نقش دارد که مسبوق به علّت دیگر یا مقارن با علّت دیگر نباشد. زیرا اگر مسبوق به علّت دیگر بود، نمی‌تواند نقشی در وجوب اکرام داشته باشد و اگر مقارن با علّت دیگر بود، مجموع دو علّت به عنوان مؤثر در وجوب اکرام خواهند بود. در نتیجه این راه هم- مانند راه سوّم- از طریق اطلاق و مقدمات حکمت است. با این تفاوت که مجرای اطلاق و مقدمات حکمت در راه سوّم، خود ادات شرط بود ولی در این راه عبارت از شرط در جمله شرطیه است. پاسخ مرحوم آخوند از راه چهارم: ایشان گویا نتوانسته است جوابی کبروی و اساسی مطرح کند، به‌همین‌جهت درصدد منع صغری بر آمده و می‌فرماید: أوّلًا: ممکن است ما ادعا کنیم که چنین اطلاق و مقدمات حکمتی وجود ندارد. ثانیاً: برفرض که در موارد نادری هم یک چنین اطلاقی وجود داشته باشد، نمی‌تواند مفید باشد، زیرا قائل به مفهوم در قضیّه شرطیه نمی‌خواهد بگوید: قضیّه شرطیه در بعضی از موارد مفهوم دارد، بلکه او می‌خواهد مفهوم را در همه موارد ثابت کند.[۲۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳

پاسخ ما از راه چهارم: به نظر ما همان جوابی که در ارتباط با راه قدماء مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان دارد. بلکه این راه به همان راه قدماء برگشت می‌کند. قدماء می‌گفتند: «اگر مولای عاقلِ مختارِ متوجه، قیدی را در کلامش بیاورد و جزء موضوع قرار دهد معنایش این است که این قید، مدخلیت در حکم دارد یعنی اگر قید کنار رود، حکم هم کنار می‌رود». راه چهارم هم شبیه همین حرف را می‌گوید. حاصل جوابی که ما در آنجا مطرح کردیم این بود که مفهوم عبارت از این نیست که شخص حکم مذکور در

کلام مولا، با نبودن مجیء منتفی شود. این مسأله‌ای نیست که کسی بتواند آن را انکار کند، زیرا هر جزئی و قیدی که از موضوع کم شود، شخص حکم منتفی می‌شود. بلکه در باب مفهوم، مسئله این است که اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام- به‌طور کلّی- از بین می‌رود. در ما نحن فیه نیز می گوییم: برفرض که شما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت مسأله علّیت منحصره را برای مجیء زید ثابت کنید. امّا علّیت منحصره، معلولش عبارت از شخص حکمی است که مولا جعل کرده است. با انتفاء علّت منحصره، شخص حکم مجعول مولاـ منتفی می‌شود. ولی در باب مفهوم، انتفاء شخص حکم مطرح نیست بلکه انتفاء نوع و سنخ حکم- یعنی کلّی وجوب اکرام- مطرح است. پس این دلیل نمی‌تواند با مدّعا تطبیق کند. مدّعای شما این است که هنگام انتفاء مجیء، وجوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی خواهد شد. خواه عنوان دیگری- مثل سلام، ضیافت، احسان و ...- وجود داشته باشد یا عنوان دیگری در کار نباشد. امّا دلیلی که شما اقامه کردید، می گوید: مقتضای اطلاق «إن جاءك زید فأكرمه» در ارتباط با مجیء زید، این است که مجیء زید علّت منحصره برای جزاء است. یعنی معلول آن عبارت از جزاء است و جزاء هم عبارت از شخص حکمی است که مولا در جمله «إن جاءك زید فأكرمه» جعل کرده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴

در نتیجه ما علّیت منحصره را در ارتباط با شرط می‌پذیریم و فرض می کنیم که این علّیت منحصره در همه یا اکثر موارد وجود دارد ولی در عین حال نمی‌تواند مفهومی را که مورد بحث ماست اثبات کند.

### راه پنجم (اطلاق شرط و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن به بیان دیگر):

در باب هیئت افعل، اگر اصل وجوب را استفاده کردیم ولی نتوانستیم بدست آوریم که آیا وجوب به نحو وجوب تعیینی است یا به نحو وجوب تخییری، مرحوم آخوند می‌فرمود: ما از راه اطلاق و مقدّمات حکمت می‌توانیم وجوب تعیینی را استفاده کنیم، زیرا بیان واجب تعیینی نیاز به مئونه زایده ندارد. همین‌که بگویند: «الصلاهٔ واجبهٔ»، در بیان وجوب تعیینی کفایت می کند. امّا در واجبات تخییری این گونه نیست. در مورد کفاره افطار عمدی در ماه رمضان نمی‌توان گفت: «صیام ستین یوماً واجب» بلکه باید از کلمه «أو» و امثال آن استفاده کرده و مسأله تخییر را مطرح کنیم. مستدلّ می گوید: نظیر همین مطلب را در مورد قضیّه شرطیه پیاده می کنیم و می گوییم: وقتی مولای آمر گفته: «إن جاءك زید فأكرمه» و مجیء زید را علّت برای وجوب اکرام قرار داده، در اینجا مردّد می‌شویم که آیا مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای وجوب اکرام است یا اینکه علّت منحصره نیست و امور دیگری- مانند سلام و بخشش و ...- هم در وجوب اکرام نقش دارند؟ در این صورت می گوییم: اگر مجیء زید، علّت منحصره باشد، لازم نیست که مولاـ غیر از «إن جاءك زیدٌ فأكرمه» مطلب دیگری بگوید. امّا اگر مجیء زید علّت منحصره نباشد و امور دیگری هم بتوانند در وجوب اکرام نقش داشته باشند، باید مولا آن امور را نیز مطرح کند و مثلًا بگوید:

«إن جاءك زید أو سلّم علیك فأكرمه» و چون بیان دیگری غیر از «إن جاءك زید فأكرمه» از ناحیه مولا به ما نرسیده، مقتضای اطلاق شرط این است که مجیء زید به عنوان علّت منحصره باشد. پاسخ راه پنجم: در بحث واجب تعیینی و واجب تخییری، ما در این مطلب مناقشه کردیم بلکه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵

ادّعای عدم معقولیت کرده و گفتیم: واجب تعیینی، قسمی از اقسام مطلق وجوب است و همان‌طور که واجب تخییری عبارت از «مقسم با خصوصیتی زایده» است، واجب تعیینی هم عبارت از «مقسم با خصوصیتی زایده» است و نمی‌شود یکی از اقسام، عین همان مقسم باشد. تذکر این نکته لازم است که مسأله عینیت غیر از مسأله اتحاد است و بحث ما در عینیت است نه در اتحاد و الّا مقسم، همیشه متحد با اقسام خود می‌باشد. مقسم، هم با واجب تعیینی اتّحاد دارد و هم با واجب تخییری، و این گونه نیست که

اتّحاد آن با واجب تعیینی بیش از اتحادش با واجب تخییری باشد ولی مقسم، نمی‌تواند عین اقسام خود باشد. بنابراین مقتضای اطلاق هیئت افعل، حمل بر مطلق وجوب است، پس خصوصیت زایده- که در وجوب تعیینی مطرح است- را از کجا استفاده می‌کنید؟ نه کلام دلالت برآن کرده و نه قرینه‌ای برآن قائم شده است. از نظر خصوصیت زایده، فرقی بین واجب تعیینی و واجب تخییری وجود ندارد. لذا ما اصل مقیس علیه را نمی‌پذیریم. امّا مرحوم آخوند که مسئله را در مقیس علیه پذیرفته، اینجا سعی کرده است که بین ما نحن فیه و مسأله دوران بین واجب تعیینی و واجب تخییری فرق قائل شود. ایشان می‌فرماید: وجوب تعیینی و وجوب تخییری دو نوع از واجب بودند، یعنی هرکدام دارای فصل ممیّزی بودند و بین آنها مغایرت وجود دارد. امّا در ما نحن فیه، علّیت منحصره و علّیت غیر منحصره به عنوان دو نوع از علّیت نیستند و بین آنها اختلاف ماهوی وجود ندارد، زیرا انحصار و عدم انحصار، در ارتباط با شیء دیگری غیر از مجیء زید- مثل سلام او- است. اگر سلام زید هم در وجوب اکرام تأثیر داشته باشد، مجیء زید، علّت منحصره نخواهد بود، امّا اگر تأثیر نداشته باشد، مجیء زید، علّت منحصره خواهد بود. پس خواه مجیء زید علّت منحصره باشد یا علّت منحصره نباشد، ارتباط مجیء زید با وجوب اکرام فرقی نمی‌کند. این سلام زید است که می‌تواند در وجوب اکرام نقش داشته باشد یا نقش نداشته باشد. ولی اگر سلام زید نقشی در وجوب

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶

اکرام داشت، علّیت مجیء زید صورت دیگری- غیر از صورتی که در مورد عدم نقش سلام زید در وجوب اکرام وجود داشت- پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر: انحصار و عدم انحصار را باید در ارتباط با تأثیر سلام زید و عدم تأثیر آن ملاحظه کرد، نه در ارتباط با مجیء زید، زیرا مجیء زید در وجوب اکرام تأثیر دارد خواه سلام زید هم تأثیر داشته باشد یا نه. انحصار و عدم انحصار، علّیت را عوض نمی‌کند. لذا ما نمی‌توانیم علّت را به دو نوع منحصره و غیر منحصره تقسیم کنیم و تعبیر «العلّة إمّا منحصرة و إمّا غیر منحصرة» غیر از تعبیر «الواجب إمّا تعیینی و إمّا تخییری» می‌باشد. در واجب تعیینی و واجب تخییری دو نوع در کار است، در حالی که در انحصار و عدم انحصار دو نوع مطرح نیست. انحصار و عدم انحصار مربوط به مؤثریت و عدم مؤثریت امر دیگر- یعنی سلام زید- است. حتّی اگر کسی بگوید:[۲۴] علّیت منحصره و علّیت غیر منحصره به عنوان دو نوع نیستند ولی به نحو کلّی مشکّک دارای مراتب مختلف هستند و علّیت منحصره، اکمل از علّیت غیر منحصره است. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: مسأله اکملیّت در کار نیست، زیرا این‌گونه نیست که اگر مجیء زید، علّت منحصره برای وجوب اکرام شد، ارتباطش با وجوب اکرام قوی‌تر و کامل‌تر از جایی باشد که مجیء زید علّت منحصره نیست و به تعبیر دیگر:

وحدت علّت، به معنای قوت آن نیست که اگر معلولی دارای یک علّت باشد، ارتباطش با علّت بیش از جایی باشد که معلول دارای دو علّت است.[۲۵] ملاحظه می‌شود که مرحوم آخوند برای اثبات فرق بین ما نحن فیه و مسأله واجب تخییری و واجب تعیینی، خود را به زحمت انداخته است ولی ما چون اصل مقیس علیه را نپذیرفتیم، نیازی به فرق گذاشتن بین این دو نمی‌بینیم و برفرض که ما نحن فیه با آنجا فرق نداشته باشد، قبول نداریم که لازمه اطلاق شرط، علّیت منحصره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷

شرط برای جزاء باشد، همان‌طور که در آنجا قبول نداشتیم که اطلاق، حمل بر واجب تعیینی بشود. علاوه بر این ما در ضمن بحث از راه چهارم گفتیم: «برفرض که علّیت منحصره هم ثابت شود، نمی‌تواند هدف اصلی در باب مفهوم را افاده کند».

### راه ششم (اطلاق جزاء و جریان مقدّمات حکمت در مورد آن):

این راه مبتنی بر دو مقدّمه است: مقدّمه اوّل: مجعولات شرعیّه، تنها عبارتند از احکام تکلیفیه. و بعضی از احکام وضعیّه که شبیه احکام تکلیفیه هستند- مثل طهارت و نجاست- را نیز می‌توانیم مجعول شرعی بدانیم. امّا احکام وضعیّه‌ای- مثل سببیّت و شرطیت و

...– از دایره مجعول شرعی بیرون هستند. یعنی شارع نمی‌تواند سببیّت شرعیّه یا شرطیت شرعیّه و .... را جعل کند. بنابراین کسی تصور نکند که شارع یا مولای جاعل در قضیّه شرطیه «إن جاءك زیدٌ فأكرمه»، شرط را به عنوان سبب برای جزاء جعل کرده است. خیر، سببیّت و شرطیت و سایر احکام وضعیّه از دایره جعل شرعی خارجند.[۲۶] مقدّمه دوّم: مجرای تمسک به اطلاق و مقدّمات حکمت، عبارت از مجعولات شرعی است. امّا اگر چیزی از دایره جعل شرعی خارج بود، عنوان اطلاق از طریق مقدّمات حکمت نمی‌تواند در مورد آن جریان پیدا کند. و در قضیه شرطیه آنچه به عنوان مجعول شرعی است عبارت از جزاء– یعنی وجوب اکرام زید، که حکم تکلیفی است– می‌باشد و اطلاق می‌تواند در مورد آن جریان پیدا کند، به این‌گونه که بگوییم:

شارع برای این حکم خودش– یعنی وجوب اکرام– تنها یک قید را مورد نظر قرار داده و آن مجیء زید است. در این صورت اگر مولاـ در مقام بیان بوده و مقدّمات حکمت جریان داشته باشد، نتیجه این می‌شود که هنگام تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام تحقّق پیدا خواهد کرد. خواه علّت دیگری– غیر از مجیء– در کار باشد یا نه. به عبارت دیگر:

معنای اطلاق جزاء این است که وجوب اکرام، معلولِ یک علّت منحصره است که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸

عبارت از مجیء زید می‌باشد. ولی در اینجا علّیت منحصره از ناحیه اطلاق جزاء استفاده می‌شود نه از ناحیه اطلاق شرط یا اطلاق ادات شرط، زیرا شرط یا ادات شرط به عنوان مجعول شرعی نیستند که بتوانیم اطلاق را در مورد آنها پیاده کنیم. در کلام مرحوم آخوند اشاره‌ای به این راه نشده است. پاسخ راه ششم: به نظر ما این راه هم درست نیست، زیرا: اوّلًا: دو مبنایی که در اینجا مطرح شدند، مورد قبول نمی‌باشند. ما در باب احکام وضعیّه (در بحث استصحاب) خواهیم گفت که احکام وضعیّه قابل جعل‌اند، به‌همین‌جهت مانعی ندارد که ما ملتزم شویم شارع در قضیّه شرطیه جعل سببیّت می‌کند بین شرط و جزاء، به این معنا که شرط به عنوان سبب برای جزاء باشد و نیز مجرای اطلاق لازم نیست خودش مجعول شرعی باشد بلکه اگر در ارتباط با مجعول شرعی هم باشد کفایت می‌کند. در «أعتق رقبةً» سه چیز مطرح است. حکم (یعنی وجوب) متعلَّق حکم (یعنی عتق) و مضاف الیه این متعلِّق (یعنی رقبهٔ). ارتباط رقبه با حکم، ارتباط با واسطه است. آنچه بدون واسطه با حکم ارتباط دارد، عتق رقبه است نه نفس رقبه، در حالی که نه خود رقبه مجعول شرعی است و نه عتق رقبه. مجعول شرعی عبارت از وجوب عتق رقبه است. تکلیف را شارع جعل کرده ولی متعلّق تکلیف عبارت از فعل مکلّف– که یک واقعیت تکوینیه است– می‌باشد.

همان‌طور که خود رقبه هم یک واقعیت تکوینیه است. در این صورت ما از مستدلّ سؤال می‌کنیم: آیا مجرای اطلاق در «أعتق رقبهٔ» چیست؟ روشن است که مجرای اطلاق نمی‌تواند چیزی جز «رقبه» باشد. پس آنچه مستدل گفته که «مجرای اطلاق باید مستقیماً مجعول شرعی باشد» درست نیست.

بله، اگر «رقبه» موضوع برای حکم واقع نمی‌شد جا برای اطلاق مقدّمات حکمت وجود نداشت ولی این بدان معنا نیست که اگر «رقبه» با حکم سروکار پیدا کرد، باز هم إطلاق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹

در آن جریان پیدا نمی‌کند. «رقبه» وقتی با یک واسطه با حکم ارتباط پیدا کند، اگرچه ارتباطش ضعیف است ولی همین مقدار برای پیاده شدن اطلاق در آن کافی است. پس این چه حرفی است که ما بگوییم: «مجرای اطلاق عبارت از مجعول شرعی است و ذرّه‌ای از آن تجاوز نمی‌کند. لذا همان‌طور که در «رقبهٔ» از «أعتق رقبهٔ» اطلاق را پیاده می‌کنیم چه مانعی دارد که در «جاء» از «إن جاءك زید ...» نیز اطلاق را پیاده کنیم؟

بالاخره این «جاء» مرتبط با حکم است. ثانیاً: برفرض که دو مبنای مستدل را بپذیریم، باز هم مدّعی هستیم که این استدلال باطل است، زیرا همان‌طور که در بحث مطلق و مقیّد خواهیم گفت، معنای اطلاق با معنای عموم فرق دارد.[۲۷] عموم و اطلاق، دو مطلب

متغایر هستند به این کیفیت که در باب عموم، حکم و دلیل، ناظر به افراد و خصوصیات است. «أکرم کلّ عالم» به جمیع افرادی که اتصاف به این عنوان دارنـد اشاره می‌کنـد. خود لفظ «کلّ»، برای دلالت بر عموم وضع شـده است، اگرچه دلالت آن اجمالی باشـد. در مفاد «أکرم کلّ عالم» این عمومیت وجود دارد، یعنی خواه این عالم، عرب باشد یا عجم باشد، سفید باشد یا سیاه باشد و ... اکرام او واجب است. ولی در بـاب مطلق این‌گونه نیست. معنـای اطلاـق در «أعتق رقبـهٔ» این است که اگر مولاـ در مقـام بیان باشـد و سایر مقـدّمات حکمت تحقّق داشـته باشد، ما می‌فهمیم که تمام الموضوع برای این حکم، عبارت از طبیعت «رقبه» است و روشن است که طبیعت رقبه، هم بر رقبه مؤمنه صـدق می‌کند و هم بر رقبه کافره. امّا نه به این معنا که کلمه «رقبه» به عنوان مرآت برای «رقبه مؤمنه» و «رقبه کافره» باشـد بلکه «رقبه» برای ماهیت، وضع شده است و لفظی که برای ماهیت وضع شده نمی‌تواند مرآت برای بعضـی افراد باشـد، اگرچه بـا آنهـا اتحـاد دارد ولی در آینه ماهیات هیـچ خصوصـیتی نمی‌توانـد مطرح باشـد. لکن این معنا از مقـدّمات حکمت استفاده می‌شود که اگر مولا بگوید: «أکرم إنساناً» تمام الموضوع را عبارت از ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰

انسان قرار داده و این ماهیت همان‌طور که بر عالم صـدق می‌کند، بر جاهل هم صادق است ولی این بدان معنا نیست که «سواء کان عالمـاً أم جاهلـا» را در دایره موضوع حکم بیاوریم و بگوییم: معنای اطلاق انسان این است که «سواء کان عالماً أم جاهلًا». این معنای عموم است و عموم از نظر مفـاد مغـایر بـا اطلاق است. در اطلاق، شـمول و سـریان معنا نـدارد، زیرا لفظ، فقط از موضوع له خودش حکـایت می‌کنـد و موضوع له «انسـان» عبارت از «حیوان ناطق» است و عالم بودن و جاهل بودن هیـچ ربطی به ماهیت انسان نـدارد. بله، در خـارج بین انسـان بـا عـالم و انسان با جاهل اتحاد وجود دارد ولی اتحاد خارجی غیر از مـدخلیت و شـمول و عموم است. در «أکرم إنساناً» هیچ شمولی در کار نیست. فقط با توجه به مقدمات حکمت می‌فهمیم که محدوده متعلّق حکم عبارت از همین حیوان ناطق است. پس از روشن شدن معنای اطلاق، به سراغ مستدلّ می‌آییم. مستدلّ می‌گفت:

«اطلاق، بایـد در خود مجعول شـرعی جریان پیـدا کنـد و در متعلّق و موضوع آن نمی‌توانـد جریان پیدا کند». ما در پاسخ می‌گوییم: برفرض که دو مقدّمه شـما را بپذیریم ولی در عین حال نمی‌توانیم استدلال شما را بپذیریم، زیرا شما که در «إن جاءک زید فأکرمه» اطلاـق را در ارتبـاط بـا مجعول شـرعی- یعنی وجوب اکرام زیـد- می‌دانیـد، معنای اطلاق این است که تمام آنچه شارع جعل کرده عبارت از «وجوب اکرامِ در ظرف مجیء» است. ما از کجای این می‌توانیم اسـتفاده کنیم که مجیء، علّیت منحصره دارد؟ با توجه به معنایی که ما برای اطلاق مطرح کردیم، هیـچ راهی برای اسـتفاده علّیت منحصـره وجود نخواهد داشت. بله، اگر اطلاق را به‌گونه‌ای معنا کنیم که نتیجه‌اش با عموم یک چیز باشـد ولی راه‌های رسـیدن به عموم و اطلاق فرق داشـته باشـد، با قبول آن دو مبنا می‌توانیم علّیت منحصره را استفاده کنیم. نتیجه بحث: از آنچه گفته شد معلوم گردید که طریق متأخرین برای اثبات مفهوم جمله شرطیه ناتمام است و ما راهی برای اثبات علّیت منحصره نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱

## کلام مرحوم عراقی در ارتباط با مفهوم جمله شرطیه:

ایشان در ابتـدای کلامشان می‌فرماینـد: اختلاف مثبتین و نافین مفهوم در جمله شـرطیه، روی علّیت منحصـره و عـدم علّیت منحصـره نیست بلکه اختلاـف در این است که آیا حکم مجعول در قضـیّه شـرطیه- مثل وجوب- به صورت کلّی است یا جنبه شخصـی دارد؟ اگر در قضیّه شرطیه «إن جاءک زید فأکرمه» مولا کلّی وجوب را جعل کرده باشد، معنایش این است که اگر مجیء زید منتفی شد،

کلّی وجوب هم منتفی خواهد شد، امّا اگر مولا ـ حکم شخصی جعل کرده باشد، تردیدی نیست که اگر مجیء زید منتفی شد، شخص وجوب اکرام مذکور در قضیّه شرطیه، منتفی خواهد شد ولی لازمه انتفاء شخص حکم این نیست که سنخ حکم هم منتفی شود. بنابراین کسانی که مفهوم را انکار می‌کنند می‌گویند: «مجعول در قضیّه شرطیه، حکمی شخصی و جزئی است» و کسانی که مفهوم را اثبات می‌کنند می‌گویند: «مجعول در قضیّه شرطیه، حکمی کلّی است» و لازمه این حرف این است که هنگام عدم تحقّق مجیء، این حکم کلّی منتفی شود و فرض این است که حکم دیگری هم وجود ندارد. مرحوم عراقی سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: برفرض که مجعول در قضیّه شرطیه حکم کلّی باشد، نمی‌توان مفهوم را اثبات کرد، مگر اینکه پای علّت منحصره را به میان آورده بگوییم: اگر ارتباط مجیء زید با این حکم کلّی مجعول به نحو علّیت منحصره باشد، لازمه‌اش این است که هنگام انتفاء علّت، حکم به‌طور کلّی منتفی شود ولی اگر ارتباط مجیء زید با این حکم کلّی مجعول به نحو علّیت منحصره نبود، نمی‌توانیم مسأله مفهوم را پیاده کنیم.[۲۸] ملاحظه می‌شود که ایشان در ابتدای کلامشان نزاع در اثبات و نفی مفهوم را روی کلّی و شخصی بودن حکم پیاده می‌کنند ولی در آخر کلامشان به همان نظریه معروف بین متأخرین برمی‌گردند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲

نتیجه بحث در ارتباط با مفهوم شرط: از آنچه گفته شد معلوم گردید که نه راه قدماء برای اثبات مفهوم مورد قبول است و نه راه متأخرین و همین مقدار که مثبتین مفهوم نتوانستند آن را اثبات کنند، برای نفی مفهوم کفایت می‌کند و ما نیازی به ذکر ادلّه نافین و بررسی آنها نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳

## تنبیهات بحث مفهوم شرط

### اشاره

مرحوم آخوند در اینجا تنبیهاتی را مطرح کرده‌اند:

### تنبیه اوّل: آیا مراد از انتفاء حکم در مفهوم، انتفاء شخص حکم است یا انتفاء نوع حکم؟

#### اشاره

ما که مفهوم را عبارت از «الانتفاء عند الانتفاء» می‌دانیم و در معنای آن می‌گوییم:

«اگر شرط منتفی شد، جزاء هم منتفی می‌شود»، آیا مراد از انتفاء جزاء، انتفاء شخص حکم مذکور در جزاء است یا انتفاء سنخ حکم؟ مثلًا در قضیّه شرطیه «إن جاءك زيد فأكرمه»، اگر قائل شویم که با انتفاء شرط، شخص حکم مورد نظر در جزاء منتفی می‌شود، نتیجه‌اش این می‌شود که با انتفاء مجیء زید، شخص وجوب اکرام مذکور در جزاء منتفی می‌شود ولی منافاتی ندارد که در صورت عدم تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام دیگری- با جعل دیگر- تحقّق داشته باشد. مثل اینکه مولا بگوید: «إن سلّم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴

علیك زيد فأكرمه». ولی اگر قائل شویم که با انتفاء شرط، سنخ حکم مذکور در جزاء منتفی می‌شود، نتیجه‌اش این می‌شود که با

انتفـاء مجیء زیـد، وجـوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی می‌شود و هیـچ وجوبی برای اکرام تحقّق نخواهـد داشت. ثمره این بحث در جایی ظاهر می‌شود که حکمی دارای نوع و سنخ نباشد[۲۹]، در این صورت اگر ما مفهوم را عبارت از انتفاء نوع بدانیم، صحبت از ثبوت یا عـدم ثبوت مفهوم لغو خواهد بود. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ما قرینه روشـنی داریم بر اینکه نزاع در باب مفهوم در ارتباط با انتفاء سـنخ است نه انتفاء شـخص. آن قرینه این است که اگر مقصود در باب مفهوم، انتفاء شخص حکم باشد، دیگر جایی برای انکار وجود نـدارد. انتفاء شـخص حکم در صورت انتفاء شـرط، یک مطلب بـدیهی عقلی است و کسـی نمی‌تواند آن را انکار کنـد، چون اگر مولاـ حکمی را جعل کرد و این حکم را مقیّـد به یک قیـد کرد، چنانچه تغییری در موضوع یا خصوصـیات موضوع داده شود، کسـی نمی‌تواند توهّم بقاء آن حکم را داشـته باشد. هیچ عاقلی نمی‌تواند تصور کند که حکم وجوب اکرام در جمله «إن جاءك زيد فأكرمه» شامل عَمرو هم می‌شود. در مورد تغییر قید موضوع هم همین‌طور است. همان‌طور که نمی‌توان زید را برداشته و عَمرو را به جای او گذاشت، نمی‌توان مجیء را برداشته و سلام را به جای آن گذاشت. این بداهت عقلی اقتضاء می‌کند که ما نزاع را از انتفـاء شـخص حکم بیرون آورده و روی انتفـاء سـنخ حکم مطرح کنیم. در این صورت قائل به ثبوت مفهوم می‌گویـد: «مفـاد قضـیّه «إن جاءك زيـد فأكرمه» این است که اگر مجیء زیـد منتفی شـد، وجوب اکرام به طور کلّی منتفی می‌شود» ولی منکر ثبوت مفهوم چنین چیزی را انکار می‌کند. حال که چنین است باید مورد نزاع را در جایی قرار دهیم که در ارتباط با انتفاء سنخ هم قابلیّت داشـته باشـد. جمله «إن جـاءك زيـد فـأكرمه» از مـواردی است که می‌توانـد این نزاع در آن پیـاده شود. شاهـدش این است که مولا می‌تواند امروز بگوید: «إن جاءك زيد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵

فأكرمه» و فردا بگویـد: «إن سلّم عليك زيد فأكرمه». همان‌طور که می‌تواند روز بعد زید را برداشـته و به جای آن عَمرو را بگذارد. در همه این مـوارد مسـأله وجـوب مطرح است. و متعلّق وجـوب هم عبـارت از اکرام است. وجـوب اکرام دارای تعـدد است. هم در ارتباط با شـخص واحد، نسبت به شـرایط مختلف او و هم در ارتباط با موضوعات مختلف، مثل زید، عَمرو، بکر، خالد و ... در همه این‌ها عنوان اکرام می‌تواند متعلِّق وجوب واقع شود.

ولی بعضـی از موارد وجود دارنـد که سـنخ و نوع در آنهـا مطرح نیست، مثل باب وقف، باب وصـیت و باب نـذر و عهـد و یمین در جـایی که شبیه قضایـای شـرطیه مورد بحث مـا باشـند. مثلًا اگر کسـی بگویـد: «وقفت مالي على أولادي إن كانوا فقراء»،[۳۰] وقف چیزی نیست که بتوانـد تکثر پیـدا کنـد. اگر مالی برای جهتی وقف شد، آن مال نمی‌تواند برای جهت دیگر وقف شود. وصـیت هم همین‌طور است. انسان نمی‌توانـد مالش را برای دو نفر وصـیت کنـد به گونه‌ای که هرکدام بتوانند تمام مال را مالک شوند. در باب نذر و عهد و یمین هم همین‌طور است. اگر کسـی نذر کند «چنانچه مریض من شفا یافت، این خانه مِلک زید باشد» دیگر نمی‌تواند به دنبال آن، نذر صحیح دیگری واقع بسازد و خانه را ملک عَمرو نماید. در نتیجه مسأله وقف و وصیت و نذر و عهد و قسم از محلّ نزاع باب مفاهیم خارجند و نزاع در باب مفاهیم منحصر به جایی است که قابلیت سنخ وجود داشته باشد.

### اشکال:

### اشاره

اکنون که ما مفهوم را به «انتفاء سنخ حکم» معنا کردیم، اشکال مهمّی در مقابل ما پیدا می‌شود که نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶

مستشکل می‌گوید: شما دچار مغالطه شده‌اید، زیرا از طرفی می‌گویید: «حکمِ مجعول در قضیّه شرطیّه، عبارت از شخص حکم است و شرط در قضیّه شرطیه به عنوان علّت منحصره برای همین جزاء مذکور در قضیه است» و از طرف دیگر می‌گویید: «معنای مفهوم، انتفاء سنخ حکم مذکور در جزاء، هنگام انتفاء شرط است نه انتفاء شخص آن» به نظر ما بین این دو مطلب یک تهافتی وجود دارد. این علّت و معلولی که شما برای ما درست می‌کنید، مانند سایر علّت و معلولهاست. اگر نار تحقّق پیدا کند، این نارْ علّت برای تحقّق حرارت است. در فلسفه می‌گویند: «در ذات معلول، تقیّدی مطرح است»، یعنی وقتی گفته می‌شود: «نارْ علّت برای تحقّق حرارت است»، این ناری که در خارج تحقّق پیدا کرده، علّت برای همان حرارتی است که از این نار نشأت گرفته است نه این که علّت برای مطلق حرارت باشد. مستشکل می‌گوید: ما در اینجا بیش از یک قضیه شرطیه نداریم و شما که قائل به مفهوم هستید، به شرط، لقب علّت منحصره دادید. ولی آیا معلول این علّت چیست؟

روشن است که معلولش نمی‌تواند از محدوده این قضیّه خارج باشد. معلولش همان چیزی است که در این قضیه مطرح شده و آن عبارت از یک حکم جزئی و شخصی است که مولا جعل کرده است. پس مجیء زید، علّیت دارد برای شخص حکمی که در این قضیّه مطرح است. ولی شما از طرف دیگر می‌گویید: «معنای مفهوم این است که اگر این علّتِ منحصره نباشد، نه تنها شخص حکم وجود ندارد بلکه کلّی وجوب اکرام تحقق ندارد». آیا این کلّی وجوب اکرام از کجا پیدا شد؟ از یک طرف شما روی خود قضیه شرطیه تکیه می‌کنید و از طرفی کلّی حکم را منتفی می‌دانید. چطور بین این دو جمع می‌شود؟ این اشکال به سه صورت پاسخ داده شده است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۷

**۱- پاسخ مرحوم آخوند:**

ایشان بر اساس مبنایی که در باب حروف و ملحقات حروف- یعنی هیئات- اختیار کرده‌اند[۳۱]، در پاسخ اشکال فوق می‌فرمایند: طبق مبنای ما جزاء در قضیّه شرطیه، خواه به صورت هیئت افعل باشد- مثل «إن جاءك زیدٌ فأكرمه»- و خواه به غیر صورت افعل- مثل «إن جاءك زیدٌ یجب إكرامه»[۳۲] فرقی نمی‌کند، زیرا به نظر ما بین معانی حرفیه و معانی اسمیه در تمام مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه فرقی وجود ندارد. پس در «إن جاءك زید فأكرمه» اگرچه پای هیئت در میان است و هیئت دارای معنای حرفی است ولی به نظر ما معنای حرفی، عام است و وجوبی که هیئت افعل برآن دلالت می‌کند وجوب عام و کلّی است. مثل همان چیزی است که کلمه «مِنْ» دلالت می‌کند. کلمه «مِنْ» هم دارای موضوع له عام است و هم دارای مستعمل فیه عام، همان‌طور که موضوع له و مستعمل فیه کلمه «الابتداء» عام می‌باشند. ذکر این نکته لازم است که ما وقتی معانی اسمیه را- در مقابل معانی حرفیه- مورد بحث قرار می‌دهیم، این اسم دارای معنایی عام است و شامل اسم و فعل می‌شود. البته هیئات افعال، ملحق به حروف هستند. لذا مرحوم آخوند- بر اساس مبنای خودشان- می‌فرمایند: اگر مولا بگوید: «إن جاءك زید یجب إكرامه»، این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۸

«یجب» کلّی وجوب را مطرح می‌کند، زیرا مادّه آن عبارت از «وجوب» است و وجوب هم معنای اسمی است و برای وجوب شخصی و جزئی وضع نشده است. «وجوب» مانند «انسان» است. همان‌طور که «انسان» دارای معنایی کلّی است، «وجوب» هم دارای معنای کلّی است. وجوب مستفاد از هیئت افعل هم همین‌طور است زیرا موضوع له و مستعمل فیه در مورد هیئت افعل عبارت از مطلق وجوب است. خلاصه جواب مرحوم آخوند این است که حکم مجعول در قضیّه شرطیه کلّی وجوب است نه وجوب شخصی و لازمه علّیت منحصره مجیء برای کلّی وجوب، این است که هنگام انتفاء شرط، کلّی وجوبْ منتفی شود.[۳۳] بررسی پاسخ مرحوم

آخوند: این پاسخ بر اساس مبنای خود مرحوم آخوند درست است ولی بنا بر مبنای مشهور- که ما هم آن را اختیار کردیم- نمی‌تواند پاسخ درستی باشد. مشهور معتقدند حروف و ملحقات آنها هرچند دارای وضع عام می‌باشند ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاص می‌باشد.

### ۲- پاسخ مرحوم شیخ انصاری:

ایشان می‌فرماید: ما باید «إن جاءك زید یجب إكرامه» را از محدوده اشکال خارج کنیم، زیرا در این مثال وجوب از مادّه «یجب» استفاده می‌شود و مادّه دارای معنای اسمی است و اسم دارای وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام است. پس اشکال در خصوص «إن جاءك زید فأكرمه» است که وجوب آن از هیئت افعل استفاده می‌شود و هیئت دارای معنای حرفی است و معنای حرفی- به نظر مشهور- خاصّ و جزئی است. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: درست است که «أكرم» دلالت بر وجوب جزئی می کند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۹

ولی در قضیّه شرطیه «إن جاءك زید فأكرمه» نظر به شخص این حکم نیست. اگر معلول در این قضیّه، وجوب جزئی بود، چه داعی داشتیم که این همه زحمت بکشیم تا علّیت منحصره را درست کنیم؟ اگر معلول شخص حکم باشد، با انتفاء علّتْ یا حتی از بین رفتن یکی از قیود آن، معلول هم منتفی خواهد شد. خواه علّیت منحصره در کار باشد یا نباشد. اگر «زید» را برداشته به جای آن «عَمرو» را بگذاریم یا «مجیء» را برداشته به جای آن «سلام» را قرار دهیم یا «اکرام» را برداشته به جای آن چیز دیگری بگذاریم، همه این‌ها خارج از دایره مجعول مولاست. یعنی در همه این موارد، شخص حکم مذکور در کلام مولا منتفی خواهد شد. خواه علّیت منحصره در کار باشد یا نباشد.

پس این همه تلاش برای درست کردن علّیت منحصره، شاهد بر این است که در این قضیّه شرطیه نظر به شخص حکم مجعول نیست.[۳۴] بررسی پاسخ مرحوم شیخ انصاری: اگرچه مبنای مذکور در کلام ایشان درست است، یعنی هیئت افعل ملحق به حروف است و تحقیق در معانی حرفیه همان چیزی است که مشهور قائلند و موضوع له و مستعمل فیه را خاص می‌دانند ولی این بیان مرحوم شیخ انصاری نمی‌تواند به عنوان جواب از اشکال فوق باشد. زیرا ممکن است مستشکل خطاب به ایشان بگوید: آیا شما علّیت منحصره را برای حکمی که مولاـ جعل کرده اثبات کردید یا برای حکمی که مولا جعل نکرده است؟ اگر آنچه مولا جعل کرده عبارت از یک حکم شخصی و جزئی است، علّیت منحصره شما نمی‌تواند از دایره این حکم شخصی خارج شود. و اگر آنچه مولا جعل کرده عبارت از حکمی کلّی باشد، هرچند نتیجه‌اش انتفاء سنخ است ولی مبنای شما این است که حکم کلّی جعل نشده است بلکه موضوع له و مستعمل فیه در هیئت عبارت از خاص است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۰

### ۳- پاسخ حضرت امام خمینی رحمه الله

حاصل کلام امام خمینی رحمه الله- با توضیح و رفع اشکالات آن از طرف ما- این است که ایشان می‌فرماید: درست است که قائلین به مفهوم- به حسب ظاهر قضیّه شرطیه- یک علّیت و معلولیتی مطرح می کنند و علّت را هم علّت منحصره می‌دانند و تردیدی نیست که علّیت منحصره به عنوان وصف برای شرط در قضیّه شرطیه است، ولی بحث در معلولِ این علّت منحصره است. ظاهر قضیّه

شرطیه این است که معلول این علت، مجموعه جزاء مترتب بر شرط باشد که در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» عبارت از «وجوب اکرام زید» می‌باشد. ولی وقتی از عرف سؤال کنیم که در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» که بین شرط و جزاء شدت ارتباط و اتصال مطرح است آیا طرفین این ارتباط چیست؟ عرف در جواب می گوید: «طرفین این ارتباط عبارت از آمدن زید و اکرام او- نه لزوم اکرام او- می‌باشند». مثال عرفی: فرض کنید قرار بوده مهمانی به منزل کسی برود و صاحب خانه می‌خواهد از منزل خارج شود به عبد خود می گوید: «اگر مهمان آمد از او پذیرایی کن»، در اینجا آیا بین آمدن مهمان و لزوم پذیرایی او شدت اتصال و ارتباط است، تا این که پس از آمده مهمان، لزوم پذیرایی تحقق پیدا کند، خواه عبد آن را موافقت یا مخالفت کند؟ به عبارت دیگر: آیا با آمدن مهمان، علّت و معلول تحقق پیدا کرده است، خواه این که امر به اکرام موافقت شود یا نه؟ واقعیت مسئله این نیست و آنچه عرف از این قضیه می‌فهمد این است که بین آمدن مهمان و پذیرایی او شدت ارتباط و مناسبت وجود دارد و همین مناسبت سبب شده که مولاـ امر به پذیرایی مهمان کند. پس در قضیّه «إن جاءك زید فأكرمه» اگرچه در ظاهر، جزاء- یعنی لزوم اکرام- معلول واقع شده و معلّق بر شرط شده ولی در باطن معلول ما عبارت از اکرام زید است و آنچه عرف درك می کند این است که بین مجیء زید و اکرام او شدت تناسب و ارتباط وجود دارد. و اکرام هم معنایی اسمی و کلّی است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۱

که دارای وضع عام و موضوع له و مستعمل فیه عام است. بنابراین قائل به مفهوم می گوید: «کمال تناسب بین مجیء زید و اکرام او وجود دارد» و معنای کمال تناسب این است که هیچ‌چیز دیگری نمی‌تواند جانشین مجیء زید- در ارتباط و سنخیت با اکرام- واقع شود. و اگر ما یک چنین معنای عرفی را برای قضایای شرطیه مطرح کردیم، لازمه‌اش انتفاء سنخ هنگام انتفاء شرط است، زیرا چیز دیگری غیر از مجیء زید با اکرام مناسبت ندارد.[۳۵] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: به نظر می‌رسد کلام حضرت امام رحمه الله کلام متینی است ولی در عین حال دو اشکال برآن وارد شده که لازم است آنها را بررسی کنیم: اشکال اوّل: اگر مجیء زید به عنوان علّت منحصره برای اکرام باشد، لازم می‌آید که به مجرد تحقّق مجیء زید، اکرام هم- به صورت قهری- تحقق پیدا کند، زیرا لازمه علیت و معلولیت یک چنین چیزی است، حتی در جایی که علّت منحصره در کار نباشد، چه رسد به ما نحن فیه که قائل به مفهوم روی علّیت منحصره تکیه می کند. پاسخ اشکال اوّل: ما در مسأله مفهوم نظرمان روی انتفاء سنخ هنگام انتفاء شرط است. یعنی ما به جانب اثباتی قضیه کاری نداریم بلکه به جانب نفی آن کار داریم. ما می‌خواهیم بگوییم: «غیر از مجیء زید، چیزی سنخیّت با اکرام ندارد». نه این که بگوییم:

«مجیء زید، علّیت منحصره دارد، مثل نار که وقتی وجود پیدا کرد، حرارت حتماً تحقق پیدا می کند». بله، اگر معلول را وجوب اکرام بدانیم، به مجرّد مجیء زید، وجوب اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۲

هم تحقّق پیدا می کند خواه موافقت شود یا مخالفت. ولی وقتی معلول را عبارت از خود اکرام بدانیم، در جانب نفی آن بحث داریم، نه در جانب اثباتش. اشکال دوّم: فرمایش امام خمینی رحمه الله به همان کلام شیخ انصاری رحمه الله در باب واجب مشروط، برگشت می کند. در باب واجب مشروط، نزاعی بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور مطرح بود. مرحوم شیخ تمام قیود را به مادّه و متعلّق برمی گرداند. لازمه حرف شیخ انصاری رحمه الله این بود که مثلًا قبل از مغرب، وجوب برای نماز مغرب ثابت باشد البته برای نماز مغرب بعد از تحقق مغرب. به عبارت دیگر: قبل از وقت مغرب، وجوب برای نماز مغرب تحقق دارد و قید مغرب و زوال حمره مشرقیه، در متعلَّق وجوب نقش دارد. به‌همین‌جهت مرحوم شیخ انصاری واجب مشروط را انکار می کرد و معتقد بود همه قیود به مادّه برمی گردد، چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات. البته ایشان اعتراف کردند که ظاهر قضیه شرطیه از نظر قواعد عربیت، غیر از این معناست.[۳۶] مستشکل می گوید: لازمه کلام امام خمینی رحمه الله این است که مجیء زید دخالتی در وجوب

اکرام ندارد بلکه به عنوان قید برای خود اکرام است. یعنی گویا مولا گفته است:

«الواجب هو الإکرام المقیّد بمجیء زید». آیا امام خمینی رحمه الله می‌خواهند چنین چیزی بفرمایند که در حقیقت عدول از فرمایشی باشد که در بحث واجب مشروط در مقابل مرحوم شیخ انصاری اختیار کردند؟ پاسخ اشکال دوّم: ظاهر این است که امام خمینی رحمه الله نمی‌خواهند چنین چیزی را بفرمایند. بلکه در عین این که سنخیت و کمال ارتباط بین مجیء زید و اکرام تحقق دارد، تا وقتی مجیء زید در خارج تحقق پیدا نکند، وجوب اکرامْ فعلیّت پیدا نمی‌کند. تکلیف عبد عبارت از «وجوب اکرام بعد از مجیء زید» است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۳

## تنبیه دوّم: تعدّد شرط و وحدت جزاء

### اشاره

بحث در این است که اگر ما در موردی به دو قضیّه شرطیه برخورد کردیم که از نظر شرط متفاوت بودند ولی جزاء در آن دو یک چیز بود، آیا بنا بر قول به مفهوم چگونه می‌توانیم بین آن دو جمع کنیم؟ مثال: اگر شخصی قصد مسافرت به هشت فرسخ داشته باشد، نماز او قصر می‌شود. روشن است که چنین مسافری لازم نیست سفر هشت فرسخی را در خارج ایجاد کند تا نمازش قصر شود بلکه همین اندازه که به حدّ ترخّص برسد نماز او قصر می‌شود ولی آیا حدّ ترخّص چقدر است؟ در ارتباط با حدّ ترخّص دو قضیّه شرطیه در روایات مطرح است: ۱- إذا خفی الأذانُ فقصِّر[۳۷]. یعنی ملاک در حدّ ترخّص، خفاء اذان است. ۲- إذا خفی الجُدرانُ فقصِّر[۳۸]. یعنی ملاک در حدّ ترخّص، خفاء دیوارهای شهر است. ملاحظه می‌شود که در اینجا دو قضیّه شرطیه داریم که شرط در آنها متغایر است و جزاء در هر دو یک چیز است و از خارج هم می‌دانیم که در جزاء، تعدّد مطرح نیست یعنی وظیفه ما خواندن یک نماز- آن‌هم به صورت قصر- است. در اینجا اگر قائل شویم که قضیّه شرطیه دارای مفهوم نیست، مشکلی پیش نمی‌آید و تعارضی بین این دو دلیل به نظر نمی‌رسد. زیرا دلیل اوّل می‌گوید: «به دنبال خفاء اذان، وجوب قصر ثابت است» و نمی‌گوید: «خفاء اذان، علّیت منحصره برای وجوب قصر دارد». دلیل دوّم می‌گوید: «به دنبال خفاء جدران، وجوب قصر ثابت است»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۴

و نمی‌گوید: «خفاء جدران، علّیت منحصره برای وجوب قصر دارد». این دو قضیّه علاوه بر این که باهم هیچ منافاتی ندارند، نفی ثالث و رابع هم نمی‌کنند. ممکن است شرط سوم و چهارمی هم بیاید که به دنبال آنها مسأله وجوب قصر تحقق پیدا کند. امّا اگر در قضایای شرطیه قائل به ثبوت مفهوم باشیم، با توجه به این که ثبوت مفهوم، مساوق با علّیت منحصره است برای ما مشکل پیش می‌آید، زیرا در این صورت معنای «إذا خفی الأذان فقصّر» این می‌شود. که علّت منحصره برای وجوب قصر، عبارت از خفاء اذان است. و معنای «إذا خفی الجدران فقصّر» این می‌شود که علّت منحصره برای وجوب قصر، عبارت از خفاء جدران است. و این دو با هم قابل جمع نیستند. یک شیء نمی‌تواند دو علّت منحصره داشته باشد.[۳۹] مرحوم آخوند در اینجا چهار احتمال مطرح کرده است: احتمال اوّل:[۴۰] ممکن است قائل به مفهوم بگوید: «درست است که ما در قضایای شرطیه قائل به مفهوم هستیم ولی در قضایای شرطیه‌ای که شرطش متعدّد و جزاء آن واحد است قائل به مفهوم نیستیم». روشن است که نتیجه این احتمال همان قول به عدم مفهوم است و مشکلی وجود ندارد. احتمال دوّم: ممکن است قائل به مفهوم بگوید: ما در قضایای شرطیه‌ای که شرطش متعدّد

است نیز قائل به مفهوم هستیم. ولی اطلاق مفهوم هریک از این دو جمله را با منطوق جمله دیگر تقیید می‌زنیم. مفهوم جمله «إذا خفی الأذان فقصّر» این است که «اگر خفاء اذان حاصل نشد، وجوب قصر هم در کار نیست». این مفهوم دارای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۵

اطلاق است، یعنی خواه خفاء جدران باشد یا نباشد. و مفهوم جمله «إذا خفی الجدران فقصِّر» این است که وقتی خفاء جدران حاصل نشد، وجوب قصر هم تحقق ندارد». این مفهوم هم دارای اطلاق است. یعنی خواه خفاء اذان باشد یا نباشد. نتیجه تقیید این می‌شود که هنگام خفاء اذان- به تنهایی- وجوب قصر تحقق دارد و هنگام خفاء جدران- به تنهایی- نیز وجوب قصر تحقق دارد. و در جایی که نه خفاء اذان باشد و نه خفاء جدران، وجوب قصر تحقق ندارد. پس در حقیقت، وجود مفهومْ نفی ثالث می‌کند، زیرا بعد از آنکه اطلاق مفهوم هریک از این دو قضیّه را با منطوق دیگری تقیید کردیم، نتیجه این می‌شود که وقتی، خفاء جدران و خفاء اذان نبود، چیز دیگری نقش ندارد و امر سوّمی نمی‌تواند جانشین خفاء اذان و خفاء جدران شود. احتمال سوّم: ممکن است قائل به مفهوم بگوید: «قضیّه شرطیه دارای مفهوم است ولی در جایی که دو قضیّه به این صورت داشتیم، آن دو را در هم ادغام کرده و نتیجه می‌گیریم که وجوب قصر دارای دو شرط است: خفاء اذان و خفاء جدران. پس با تکیه بر علّیت منحصره می‌گوییم: آنچه در وجوب قصر نقش دارد و علّت منحصره آن است، مجموع این دو امر است و هریک از آنها به تنهایی کفایت نمی‌کند. احتمال چهارم: ممکن است قائل به مفهوم بگوید: در جایی که پای تعدّد شرط مطرح است، آنچه علّیت منحصره دارد عبارت از یک عنوان جامع بین این دو شرط است، مثل عنوان «دور شدن فی الجملهٔ از شهر» که این عنوان هم با خفاء اذان تحقّق پیدا می‌کند و هم با خفاء جدران. در این صورت امر سوّمی- غیر از خفاء جدران و خفاء اذان- نمی‌تواند نقشی در وجوب قصر داشته باشد.[۴۱] بررسی احتمالات چهارگانه:[۴۲] در اینجا چند بحث مطرح است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۶

بحث اوّل: در مثل «إذا خفی الأذان فقصّر» و «إذا خفی الجدران فقصِّر» که- بنا بر قول به ثبوت مفهوم- علّیت منحصره ثابت می‌شود، آیا طرفین تعارض کدامند؟ آیا تعارض، به طور مستقیم در ارتباط با مفهوم است یا این که تعارضْ ابتداءً در ارتباط با منطوق است و بالعرضْ سرایت به مفهوم می‌کند و یا این که تعارض بین مفهوم هرکدام و منطوق دیگری است؟ این مسئله هم از نظر علمی دقیق است و هم ثمره عملی برآن مترتب است. و با روشن شدن این مسئله، معلوم خواهد شد که کدام یک از احتمالات چهارگانه را باید بپذیریم. با توجه به این که مبنای متأخرین این است که مفهوم را از راه علّیت منحصره استفاده کنند و اثبات علّیت منحصره هم از سه راه «تبادر، انصراف و اطلاق- با تفاسیر چهارگانه‌اش-» بود و این راه‌ها با مسأله مورد بحث ما ارتباط دارد، باید آنها را مورد ملاحظه قرار دهیم تا ببینیم آیا طرفین تعارض در ما نحن فیه چیست؟ ۱- وضع و تبادر: اگر قائل به مفهوم از راه وضع و تبادر پیش آید و بگوید: «ما از راه تبادر بدست می‌آوریم که واضع، ادوات شرط را برای افاده علّیت منحصره وضع کرده است و به عبارت دیگر: ادوات شرط، جانشین کلمه «العلّهٔ المنحصرهٔ» هستند با این تفاوت که «العلّهٔ المنحصرهٔ» دارای معنای اسمی و ادوات شرط دارای معنای حرفی هستند» با توجه به آنچه در مورد معنای حرفی گفته شد،[۴۳] تعارض بین «إذا خفی الأذان فقصِّر»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۷

و «إذا خفی الجدرانُ فقصِّر» مربوط به عالم منطوق خواهد بود، زیرا اگر ما ادات شرط را برداشته و به جای آن کلمه «العلّهٔ المنحصرهٔ» را بگذاریم، یک دلیل می‌گوید: «العلّهٔ المنحصرهٔ لوجوب القصر هو خفاء الأذان» و دلیل دیگر می‌گوید: «العلّهٔ المنحصرهٔ لوجوب القصر هو خفاء الجدران» و بین این‌ها تعارض وجود دارد. یک شیء می‌تواند دو علّت تامّه داشته باشد ولی نمی‌تواند دو علّت منحصره داشته باشد. علّت منحصره به معنای «تنها علّت تامّه» است چگونه می‌شود هم خفاء اذان تنها علّت تامّه برای وجوب قصر باشد و هم خفاء جدران تنها علّت تامّه برای وجوب قصر باشد؟ پس در این صورت خیلی روشن است که تعارض بین دو

منطوق است. ۲- انصراف: اگر گفته شود: «علیت منحصره از راه وضع نیست بلکه از راه انصراف است» در این صورت قضیه «إذا خفی الأذان فقصِّر» انصراف پیدا می‌کند به علّیت منحصره و قضیّه «إذا خفی الجدران فقصِّر» هم انصراف به علّیت منحصره پیدا می‌کند و جمع بین این دو ممکن نیست. پس در این صورت هم تعارض بین دو منطوق است. ۳- اطلاق: اگر علّیت منحصره از راه اطلاق ۴۴] استفاده شود، آیا طرفین تعارض کدامند؟ برای پاسخ به این سؤال باید ببینیم آیا موصوفِ این اطلاق چیست؟ اگر موصوفِ اطلاق عبارت از ادات شرط باشد، علّیت منحصره هم در ارتباط با ادات شرط بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۸

همچنین اگر موصوف اطلاق، عبارت از شرط باشد، علیت منحصره هم در ارتباط با شرط بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود. و نیز اگر موصوف اطلاق، عبارت از جزاء باشد، علّیت منحصره هم در ارتباط با جزاء بوده و تعارض بین دو منطوق خواهد بود. بنابراین ما از هر راهی که بخواهیم علّیت منحصره را ثابت کنیم، طرفین تعارض عبارت از دو منطوق می‌باشند. بحث دوّم: اکنون که مشخّص شد که ما از هر راهی بخواهیم علّیت منحصره را ثابت کنیم، طرفین تعارضْ عبارت از دو منطوق می‌باشند، آیا برای حلّ مشکل تعارض چه باید کرد؟ برای پاسخ به این سؤال باید هریک از راه‌های استفاده علّیت منحصره را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. ۱- وضع و تبادر اگر علّیت منحصره از راه وضع و تبادر استفاده شود، اصالهٔ الحقیقهٔ در هریک از دو جمله شرطیه اقتضاء می‌کند که ادات شرط، در معنای حقیقی خودشان- یعنی علّیت منحصره- استعمال شده باشند. و این دو اصالهٔ الحقیقهٔ، قابل جمع نیستند و بین آن دو تعارض وجود دارد، بدون این که هیچ ترجیحی در کار باشد. و قاعده اوّلیه در تعارض امارتین ۴۵] عبارت از تساقط است و معنای تساقط این است که ادات شرط در هیچ‌کدام از این دو قضیّه شرطیه، بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کند، در نتیجه این دو قضیّه شرطیه دارای مفهوم نمی‌باشند، زیرا مفهومْ از علّیت منحصره استفاده می‌شد.

پس قائل به مفهوم، اگر بخواهد از راه وضع و تبادر وارد شود، ناچار می‌شود مفهوم را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۶۹

نفی کرده و قائل به عدم مفهوم شود، چون راهی برای اثبات علّیت منحصره ندارد. ۲- انصراف: اگر علّیت منحصره از راه انصراف استفاده شود، نتیجه این می‌شود که یک انصراف در «إذا خفی الأذان فقصّر» و یک انصراف هم در «إذا خفی الجدران فقصِّر» وجود دارد[۴۶] و این دو انصراف با یکدیگر تعارض کرده و ترجیحی هم در کار نیست و لازمه تعارض آنها، تساقط هر دو انصراف است. وقتی هر دو انصراف کنار رفتند، نتیجه این می‌شود که هیچ‌یک از دو جمله شرطیه مذکور دارای مفهوم نیستند، چون راه استفاده مفهوم عبارت از علّیت منحصره بود و با فرض سقوط انصراف، راهی برای اثبات علّیت منحصره وجود نخواهد داشت. لذا نتیجه این راه، با راه وضع و تبادر یک چیز است. ۳- اطلاق: اگر علّیت منحصره از راه اطلاق استفاده شود، آیا در تعارض بین دو اصالهٔ الاطلاق چه باید کرد؟[۴۷] همان‌طور که در اوایل بحث قضیّه شرطیه گفتیم، برای تحقّق علّیت منحصره باید چند خصوصیت وجود داشته باشد: ۱- ارتباط بین شرط و جزاء. ۲- لزومی بودن ارتباط. ۳- ارتباط لزومی به نحو ترتّب و طولیت باشد. ۴- ترتّب آن به صورتی باشد که جزاء مترتب بر شرط باشد. ۵- ترتّب، به نحو علّیت تامّه باشد. ۶- شرط، علاوه بر این که علّت تامّه برای ترتّب جزاء است، علّت تامّه منحصره برای ترتب جزاء باشد. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا از این مراحل شش‌گانه، فقط مرحله ششم در ارتباط با اطلاق است و مراحل قبلی، در ارتباط با وضع ادات شرط بوده و ربطی به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۰

اطلاق ندارند؟[۴۸] یا این که مرحله پنجم هم در ارتباط با اطلاق است؟ الف) اگر قائل به ثبوت مفهوم از راه اطلاق، بگوید: «آن مقداری را که اطلاق به ما کمک می‌کند، همین مرحله ششم است و مراحل پنج‌گانه دیگر از راه وضع و راه‌های دیگر استفاده می‌شود و ارتباطی به اطلاق ندارد». در این صورت ما دو اصالهٔ الاطلاق خواهیم داشت: یکی در «إذا خفی الأذان فقصِّر» و دیگری

در «إذا خفی الجدرانُ فقصِّر» و هریک از این دو اصالهٔ الاطلاق، مفید علّیت منحصره می‌باشند. این دو اصالهٔ الاطلاق با یکدیگر تعارض کرده و- طبق قاعده- تساقط می‌کنند[۴۹] و نتیجه این می‌شود که هیچ‌یک از دو قضیّه فوق دارای مفهوم نخواهند بود. ب) اگر قائل به ثبوت مفهوم از راه اطلاق، بگوید: «اطلاق، در ارتباط با مرحله پنجم و ششم است». در این صورت در هریک از این دو قضیّه، دو اصالهٔ الاطلاق پیاده می‌شود: یکی برای اثبات مرحله پنجم و دیگری برای اثبات مرحله ششم. یک اصالهٔ الاطلاق، تمامیت علّت را و دیگری انحصار علّت را ثابت می‌کند. در اینجا نمی‌توان تعارض را از دو اصالهٔ الاطلاق مرحله پنجم بیرون دانسته و مربوط به دو اصالهٔ الاطلاق مرحله ششم بدانیم بلکه هر چهار اصالهٔ الاطلاق باهم متعارضند و امکان جمع بین آنها وجود ندارد. «تعارض امارتین»- که در باب تعارض مطرح است- به عنوان اقلّ فرض است و الّا اگر سه اماره یا بیشتر هم تعارض کنند، قاعده اوّلیه اقتضای تساقط آنها را دارد.

پس هر چهار اصالهٔ الاطلاق باید کنار بروند. در نتیجه هیچ‌یک از دو قضیّه فوق دارای مفهوم نخواهند بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۱

ممکن است سؤال شود: مرحله پنجم، قبل از مرحله ششم است پس چرا در مقام تعارض، هر چهار اصالهٔ الاطلاق سقوط می‌کنند؟ در پاسخ می‌گوییم: هرچند مرحله پنجم قبل از مرحله ششم است ولی این قبلیّت، نقشی در تعارض ندارد، زیرا آن اصالهٔ الاطلاق که تمامیت علت را در «إذا خفی الأذان فقصِّر» دلالت می‌کند، تعارضی با آن اصالهٔ الاطلاق که تمامیت علت را در مورد «إذا خفی الجدران فقصِّر» دلالت می‌کند، ندارد. چون ممکن است خفاء اذان، علّت تامه برای وجوب قصر باشد و خفاء جدران هم علّت تامّه برای وجوب قصر باشد. امّا همین اصالهٔ الاطلاق که در مرحله پنجم جریان پیدا می‌کند با اصالهٔ الاطلاق مرحله ششم قابل اجتماع نیستند، نمی‌شود. از طرفی خفاء جدران، علّت منحصره برای وجوب قصر باشد و از طرفی خفاء اذان، علّت تامّه- هرچند غیر منحصره- برای وجوب قصر باشد. و نیز اصالهٔ الاطلاقی که در مرحله پنجم علیت تامه خفاء جدران را برای وجوب قصر ثابت می‌کند با آن اصالهٔ الاطلاقی که در مرحله ششم علّیت منحصره خفاء اذان را برای وجوب قصر ثابت می‌کند، قابل اجتماع نیستند. پس ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم که بعضی از این اصالهٔ‌الاطلاق‌ها کذب است و لازمه تعارض و عدم وجود مرجح، تساقط آنهاست. در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- به مشهور نسبت داده شده که قائل به عدم تداخل هستند.[۵۰] ۲- جماعتی- از جمله مرحوم آقا حسین خوانساری شارح دروس شهید اوّل- قائل به تداخل هستند.[۵۱] ۳- ابن ادریس قائل به تفصیل شده و معتقد است اگر اسباب متعدّد، از نوع واحد باشند، قاعده اوّلیه اقتضای تداخل می‌کند و اگر از چند نوع باشند، قاعده اوّلیه اقتضای عدم تداخل می‌کند. ابن ادریس می‌گوید: اگر دو قضیّه شرطیّه به صورت «إذا بلت فتوضأ» و «إذا نمت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۲

فتوضأ» داشته باشیم، چنانچه یکی از بول یا نوم به صورت مکرّر واقع شوند، قاعده اقتضای تداخل کرده و یک وضو لازم است، امّا اگر هم بول تحقّق پیدا کند و هم نوم، قاعده اقتضای عدم تداخل می‌کند و دو وضو لازم است.[۵۲] البته باید توجه داشت که این بحث را فعلًا با قطع نظر از دلیل خاصّ مطرح می‌کنیم. برای تحقیق بحث لازم است مقدّماتی را ذکر کنیم: مقدّمه اوّل: دو قضیّه شرطیّه «إذا بلتَ فتوضّأ» و «إذا نمتَ فتوضأ» مانند دو قضیّه شرطیه «إذا خفی الأذان فقصِّر» و «إذا خفی الجدران فقصّر» است که در تنبیه دوّم مورد بحث قرار گرفت. با این تفاوت که در تنبیه دوّم در ارتباط با شرط و علّیت منحصره بحث کردیم امّا در این تنبیه در مورد تداخل و عدم تداخل در ارتباط با جزاء بحث می‌کنیم. مرحوم آخوند در آن تنبیه چهار احتمال مطرح کردند: دو احتمال آن در ارتباط با این بود که هریک از خفاء اذان و خفاء جدران، سببیّت مستقلّه داشته باشند. احتمال سوّم این بود که قدر جامع بین خفاء اذان و خفاء جدران، سببیّت داشته باشد. که نتیجه عملی این احتمال، فرقی با دو احتمال اوّل نداشت. احتمال چهارم- که با سه احتمال قبلی فرق داشت- این بود که مجموع خفاء اذان و خفاء جدران، نقش در وجوب قصر داشته باشند. حال در ما نحن فیه

می گوییم: مسأله تداخل و عدم تداخل، بنا بر احتمال چهارم معنایی ندارد. زیرا اگر ما بگوییم: «بول به تنهایی نقش در وجوب وضو ندارد. نوم به تنهایی هم نقش ندارد. بلکه آنچه نقش دارد مجموع مرکب از بول و نوم است» دیگر جایی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی‌ماند. زیرا اگر ده بار هم بول به تنهایی واقع شود، شرط وجوب وضو- یعنی بول و نوم- حاصل نشده است. بنابراین مسأله تداخل و عدم تداخل مبتنی بر این است که ما در مسأله گذشته،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۳

احتمال چهارم را کنار گذاشته و روی سه احتمال دیگر بحث کنیم. مقدّمه دوّم: بحث تداخل و عدم تداخل در جایی است که متعلِّق حکم مذکور در جزاء، قابلیت تعدّد و تکثر داشته باشد، مثل وضو و غسل. امّا در بعضی از موارد، متعلّق حکم مذکور در جزاء، قابلیت تعدّد ندارد. مثلًا اگر دلیل قائم شود که «اگر کسی یکی از معصومین علیهم السلام را سبّ کند، قتلش واجب است» و دلیل دیگر بگوید: «اگر کسی مرتدّ فطری شد، قتلش واجب است» و کسی هر دو عمل را مرتکب شود، جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست. زیرا قتل انسان واحد، قابل تکثیر و تعدّد نیست. لذا این قبیل از قضایای شرطیه از محلّ بحث خارج است. مقدّمه سوّم: در باب تداخل، دو عنوان مطرح است: تداخل اسباب و تداخل مسبّبات و آنچه مورد بحث ما قرار می گیرد عبارت از تداخل اسباب است و عنوان دوّم از بحث ما خارج است. تداخل اسباب به این معناست که افراد متعدّدی از یک نوع سبب یا از دو نوع سبب- یا بیشتر- تحقق پیدا کرده باشد. در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا هریک از این اسباب، مسبَّب خاصی دارد؟ قائل به عدم تداخل می گوید: «بله، هرکدام مسبَّب خاصی دارند» ولی قائل به تداخل می گوید: «مجموع این اسباب متعدّده، در یک مسبَّب اثر می کنند و تعدّد و تکثری در ناحیه مسبَّب وجود ندارد». تداخل مسبَّبات در جایی مطرح است که جزاء در دو قضیه شرطیه، واحد بوده ولی دارای دو خصوصیت باشد: یکی این که قابل تکرر و تعدّد نیست و دیگر این که حکم آن‌هم قابل تأکید نیست، یعنی این‌طور نیست که یکی از دو حکم بخواهد اصل حکم را بیان کند و دیگری آن را تأکید کند، مثلًا در مثال قتل- که ذکر کردیم- ممکن است کسی مسأله تأکید را مطرح کند. یعنی اگر کسی یکی از معصومین علیهم السلام را سبّ کرد، قتل او واجب می‌شود و اگر ارتداد هم پیدا کرد، وجوب قتل او مؤکّد می‌شود و یا در بعضی از نجاسات- مثل بول که حکم شدیدتری دارد- ممکن است مسأله تأکید را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۴

مطرح کرد. امّا در مورد نجاساتی مثل منی و خون- که از نظر حکمی با هم فرقی ندارند- اگر یک دلیل بگوید: «إن أصاب ثوبک دمٌ یجب غَسله» و دلیل دیگر بگوید:

«إن أصاب ثوبک منی یجب غَسله»، در اینجا می‌دانیم که اگر خون یا منی یا هر دو به لباس انسان اصابت کند، یک حکم در کار است و آن وجوب غَسل می‌باشد. این گونه نیست که اگر خون و منی اصابت کرد، وجوب غَسل مؤکّدی در کار باشد. این معنا را مرحوم آخوند در آخرین سطر مسأله تداخل اشاره کرده است.[۵۳] ولی همان‌طور که گفتیم، تداخل مسبّبات از محلّ بحث ما خارج است. مقدّمه چهارم: آیا بحث تداخل و عدم تداخل مربوط به مقام اثبات- و ظهور قضیّه شرطیه- است یا مربوط به مقام ثبوت بوده و بحثی عقلی است و هیچ ارتباطی به عالم الفاظ ندارد؟ ظاهر این است که بحث مربوط به مقام اثبات است. ما از ابتدای بحث قضیّه شرطیه- که مسأله مفهوم را مطرح کردیم- بحثمان یک بحث لفظی بود. می‌خواستیم ببینیم آیا ادات شرط دلالت بر علّیت منحصره دارند یا نه؟ در بحث تداخل و عدم تداخل هم می‌خواهیم ببینیم اگر شارع فرمودند: «إذا بلت فتوضأ» و «إذا نمت فتوضأ» آیا از این دو قضیّه می‌توان استفاده کرد که اگر بول یا نوم، به طور مکرّر واقع شد یا با هم تحقّق پیدا کردند، وضو هم باید تعدّد پیدا کند؟[۵۴]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۵

در موارد دیگری که بحث ما در ارتباط با مقام اثبات است، این قاعده کلّی مطرح است که از نظر مقام ثبوت، باید هر دو طرف قضیّه، امکان داشته باشند. پس در ما نحن فیه باید در عالم ثبوت- و با قطع نظر از دلالت لفظ- هم تداخل، امکان داشته باشد و هم عدم تداخل، تا پس از آن بیاییم در مقام اثبات، بحث از تداخل و عدم تداخل را مطرح کنیم و الّا اگر یکی از این‌ها در مقام ثبوت دارای استحاله باشد، معنا ندارد که در مقام اثبات پیرامون آن بحث کنیم، بلکه راهی جز اختیار طرف دیگر آن وجود نخواهد داشت. مرحوم آیت اللّه بروجردی برهانی بر استحاله عدم تداخل اقامه کرده است که اگر این برهان تمام باشد، دیگر جایی برای بحث تداخل و عدم تداخل- به حسب مقام اثبات- نخواهد بود و چاره‌ای جز پذیرفتن مسأله تداخل وجود نخواهد داشت. این برهان اگرچه در ارتباط با اصل مطلب است ولی ما ناچاریم آن را در این مقدّمه بحث کرده و جلوی استحاله را بگیریم تا از نظر مقام ثبوت، اشکالی وجود نداشته باشد، سپس وارد اصل بحث شویم که آیا ظاهر قضیّه شرطیه چه اقتضایی دارد؟ ایشان می‌فرماید: معمولًا وقتی امری به طبیعتی تعلّق می‌گیرد، چنانچه یک فرد از افراد آن طبیعت تحقّق پیدا کند، برای حصول هدف مولاـ کافی خواهد بود. حال اگر در جایی غرض مولا به دو فرد از افراد طبیعت تعلّق گرفته بود، آیا مولا چگونه می‌تواند این غرضش را بیان کند؟ گاهی حکم مولا به صورت قضیّه تعلیقیه نیست و شرط و سببی ندارد، مثل این که از اوّل به عبد بگوید: «دو بار وضو بگیر»، یا مولای عرفی خیلی تشنه باشد و از اوّل به عبد خود بگوید: «دو لیوان آب برای من بیاور». ولی گاهی پای تعلیق در کار است و قضیّه شرطیه مطرح است. مولا ملاحظه می‌کند که این حکم باید به دنبال شرط و سببی تحقّق پیدا کند. در اینجا مولا ممکن است بگوید: «إذا بلت و نمت فتوضأ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۶

مرّتین»، یعنی اوّل هر دو را یکجا جمع کرده و به صورت یک قضیّه شرطیه قرار دهد. امّا اگر نظر مولاـ این باشد که اگر بول به تنهایی واقع شد، پشت سر آن وضو واجب شود و اگر نوم به تنهایی هم واقع شد، پشت سر آن وضو واجب شود. در اینجا دو صورت وجود دارد: ۱- شرط در یکی از این دو قضیّه شرطیه، از نظر تحقّق خارجی، مقدّم بر شرط در قضیّه دیگر باشد. مثل این که فرض کنیم بول همیشه قبل از نوم و نوم هم همیشه بعد از بول تحقّق پیدا می‌کند. و مولا هم بخواهد پشت سر هر شرطی وضویی تحقق پیدا کند، در اینجا راهش این است که در ارتباط با بول بگوید: «إذا بلت فتوضأ» و در ارتباط با نوم جزاء را مقیّد کرده، بگوید: «إذا نمت فتوضأ وضوءأ آخر». ۲- از نظر تحقق خارجی، هیچ‌یک از این دو شرط بر دیگری تقدّم نداشته باشند.

همان‌طور که در مورد بول و نوم ملاحظه می‌شود که گاهی بولْ تقدّم بر نوم دارد- مثل این که انسان متطهّر، بول کرده سپس به خواب برود- و گاهی نومْ تقدّم بر بول دارد- مثل این که انسان متطهّر، به خواب رفته و پس از آن بول کند- و هیچ اغلبیتی در کار نیست. در اینجا مولا چه بکند؟ اگر قید «وضوءأ آخر» را در هر دو بیاورد، که معنا ندارد و اگر بخواهد به یکی از آنها اضافه کند، آیا به کدام یک اضافه کند؟ فرض این است که تقدّم و تأخّری در کار نیست و ترجیحی وجود ندارد. پس چاره‌ای ندارد جز این که هر دو را بدون قید بیاورد. معنای عدم تقید این است که متعلّق حکم، نفس طبیعت وضو است و هیچ قیدی [۵۵] دخالت ندارد و نفس طبیعت، نمی‌تواند متعلّق دو حکم واقع شود. چنین چیزی استحاله عقلیه دارد که طبیعت واحده بتواند متعلّق دو حکم واقع شود. مرحوم بروجردی این استدلال را برای اثبات مسأله تداخل مطرح کرده است ولی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۷

این کلام به مقام ثبوت سرایت می‌کند. یعنی این مسأله‌ای است که ما باید قبلًا حلّ کنیم. اگر نتیجه گرفتیم که عدم تداخل، دارای استحاله است، استحاله آن مربوط به مقام اثبات نخواهد بود بلکه مربوط به مقام ثبوت خواهد بود. و از کلام ایشان استفاده می‌شود که ایشان عدم تداخل را به حسب مقام ثبوت محال می‌دانند، زیرا معنای کلامشان این است که دو حکم- با حفظ تعدّد- نمی‌تواند به طبیعت واحده تعلّق بگیرد.

و اگر چنین چیزی تمام باشد، عدم تداخل، استحاله پیدا کرده و در مقام ثبوت راهی جز تداخل باقی نخواهد ماند، و نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.[۵۶] ما در پاسخ مرحوم بروجردی می‌گوییم: راه تعدّد، منحصر به آنچه شما مطرح کردید نیست. یک قید می‌توان به طبیعت زد بدون این که لازم بیاید طبیعت واحده متعلّق دو حکم واقع شود. چه مانعی دارد که مولا ـ بگوید: «إذا بلت فتوضأ من أجْلِ البول» و «إذا نمت فتوضأ من أجْلِ النوم»؟[۵۷] در این صورت هرکدام مقدّم باشد فرقی نمی‌کند. البته ما باید بحث کنیم که آیا اگر مولا کلمه «من أجْلِ» را نگوید، این کلمه در تقدیر وجود دارد یا نه؟ قائل به عدم تداخل می‌گوید: «بله، ظاهر قضیّه شرطیه چنین اقتضایی دارد» ولی قائل به تداخل می‌گوید:

«خیر، ما چنین ظهوری را قبول نداریم. بلکه ظاهر این است که حکم به نفس طبیعت تعلّق گرفته است». پس در اینجا که ما متعرض بیان مرحوم بروجردی شدیم، صرفاً برای این بود که در مقام ثبوت با مشکلی مواجه نگردیم. ولی در مقام اثبات، به تفصیل بحث خواهیم کرد که آیا حق با قائلین به تداخل است یا با مشهور - که قائل به عدم تداخلند - یا حق با ابن ادریس است که قائل به تفصیل شده است؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۸

## اقوال در مورد تداخل و عدم تداخل

### اشاره

پس از بیان مقدّمات، به بررسی اقوال در این زمینه می‌پردازیم: همان‌طور که اشاره کردیم در اینجا سه نظریه وجود دارد:

## نظریه أوّل: قول به عدم تداخل

### اشاره

مشهور قائل به عدم تداخل هستند و در این مورد ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند: مهم‌ترین دلیلی که به نفع مشهور مطرح شده و زیربنای ادلّه دیگر آنان است، دلیلی است که علّامه حلّی رحمه الله در کتاب «مختلف الشیعهٔ»[۵۸] برای قول به عدم تداخل ذکر کرده است. ایشان می‌فرماید: در مواردی که ما دو شرط داریم - مثل بول و نوم - که این دو دارای این خصوصیت هستند که گاهی مقارن یکدیگر تحقّق پیدا می‌کنند و گاهی یکی مقدّم بر دیگری است، بدون این که هیچ‌کدام از آنها در تقدّم یا تأخّر دارای خصوصیتی باشند، در ارتباط با دو قضیّه «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فقط چهار احتمال جریان دارد. لذا ما اگر سه احتمال از این چهار احتمال را باطل کردیم، احتمال چهارم تعیّن پیدا می‌کند. احتمال اوّل: در جایی که بول و نوم تحقق پیدا کنند - خواه مقارن هم باشند یا با تقدّم و تأخّر - هر دو از سببیّت ساقط می‌شوند و هیچ‌کدام از آن دو، اثری در وجوب وضو نخواهند داشت، مثل متعارضین که تساقط می‌کنند. روشن است که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی را مطرح کند. علاوه بر این که با ظاهر قضیتین سازگار نیست و هیچ‌کس هم چنین فتوایی نداده است. احتمال دوّم: در جایی که بول و نوم تحقق پیدا کنند، مسبَّب - یعنی وجوب وضو - مستند به یکی از آن دو است و این احتمال دارای دو صورت است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۷۹

۱- استناد به واحد معیّن داشته باشد. ۲- استناد به واحد غیر معیّن داشته باشد. مرحوم علّامه حلی می‌فرماید: هیچ‌کدام از این دو احتمال قابل قبول نیست، زیرا اگر واحد معیّن را بخواهیم بول قرار دهیم، ترجیح بدون مرجّح لازم می‌آید. چه ترجیحی برای بول وجود دارد که سببیّت را مستند به آن بدانیم و چه کمبودی در نوم وجود دارد که آن را از دایره سببیّت خارج کنیم؟ و اگر بخواهیم سببیّت را مستند به واحد غیر معین کنیم، با ظاهر هر دو قضیّه شرطیّه مخالفت کرده‌ایم، زیرا هرکدام از این دو قضیّه شرطیه برای شرط خودشان سببیّت مستقلّه قائلند. یکی بول را سبب مستقل برای وجوب وضو می‌داند و دیگری نوم را، و با توجه به ظاهر قضیّه، مطلب سوّمی به نام «واحد غیر معیّن» نمی‌بینیم که برایش جعل سببیّت شده باشد. احتمال سوّم: مجموع بول و نوم سببیت برای وجوب وضو داشته باشد. به گونه‌ای که وجوب وضو، فقط در صورت تحقّق هر دو باشد.[۵۹] همان‌طور که در مقدّمات بحث گفتیم، این احتمالْ از محلّ بحث تداخل و عدم تداخل خارج است، زیرا بنابراین احتمال، هریک از بول و نوم به عنوان جزء سبب بوده و باید هر دو تحقّق پیدا کنند تا سبب کامل شود و مسبّب برآن مترتّب گردد. احتمال چهارم: هر سببی دارای مسبّب خاصی باشد. بول، سببیّت برای وجوب وضو و نوم هم سببیت برای وجوب وضو داشته و هرکدام جدای از یکدیگر بوده و ارتباطی به هم نداشته باشند. و این معنای عدم تداخل است. مرحوم علّامه حلّی می‌فرماید: با توجه به این که احتمال پنجمی وجود ندارد، وقتی سه احتمال اوّل را باطل کردیم، احتمال چهارم تعیّن پیدا خواهد کرد.[۶۰]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۰

شیخ انصاری رحمه الله استدلال علّامه را به صورت جالبی مطرح کرده می‌فرماید: استدلال علّامه مبتنی بر سه مقدّمه است که باید هر سه مقدّمه را بپذیریم تا نوبت به عدم تداخل- که قول مشهور است- برسد و اگر کسی حتی در یکی از این مقدّمات مناقشه کند، مسأله عدم تداخل کنار می‌رود. مقدّمه اوّل: در اینجا که نوم به دنبال بول تحقق پیدا می‌کند، باید ثابت شود که وجود این نوم، کالعدم نیست و الّا اگر وجود نومْ کالعدم باشد، جایی برای مطرح کردن عدم تداخل وجود نخواهد داشت. مقدّمه دوّم: حال که نوم دارای اثر است، آیا اثرش چیست؟ باید بگوییم: «نوم دارای اثری غیر از اثر بول است، یعنی نوم حکم تأکیدی نمی‌آورد، بلکه یک حکم تأسیسی مستقل می‌آورد، همان‌طور که بول یک حکم تأسیسی مستقل می‌آورد». سؤال: فرق بین مقدّمه اوّل و مقدّمه دوّم چیست؟ پاسخ: آنچه در مقدّمه اوّل مطرح است، این است که «وجود نوم، کالعدم نیست» و این مطلب با تأثیر داشتن نوم در حکم تأکیدی نیز سازگار است و ما برای قول به عدم تداخل باید راه تأکید را مسدود کنیم، پس به مقدّمه دوّم نیاز داریم. مقدّمه سوّم: مغایرت در اثر، به معنای تعدّد تکلیف نباشد، که امتثالش در خارج به عمل واحد تحقّق پیدا کند، بلکه به معنای تعدّد متعلّق تکلیف باشد. توضیح: ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو تکلیف- یعنی دو وجوب وضو- وجود دارد: یکی مستند به بول و دیگری مستند به نوم است. وجودِ «دو وجوب وضو» به معنای عدم تداخل نیست بلکه «وجوب دو وضو» به معنای عدم تداخل است. مثال: اگر مولا دو تکلیف داشته باشد، یکی «أکرم عالماً» و دیگری «أکرم هاشمیّاً»، در اینجا مکلّف می‌تواند از نظر امتثال بین این دو جمع کند و یک عالم هاشمی را اکرام کند. در ما نحن فیه نیز اگر دو وجوب وضو مطرح باشد، مکلّف می‌تواند با وضوی واحدی هر دو را امتثال کند. بلکه باید متعلّق تکلیف، تعدّد داشته باشد تا عدم تداخل مطرح شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۱

بنابراین قائل به عدم تداخل، باید هر سه مقدّمه فوق را ثابت کند[۶۱]. بحث در مورد مقدّمه اوّل: مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با مقدّمه اوّل بحث مفصّلی ارائه کرده‌اند، به گونه‌ای که بعضی از شاگردان ایشان- مانند مرحوم آخوند- گوشه‌ای از این مقدّمه را گرفته و آن را به عنوان دلیل مستقلی برای قول به عدم تداخل مطرح کرده‌اند. مرحوم آخوند در ارتباط با مقدّمه اوّل بیانی مطرح کرده‌اند[۶۲] و مرحوم محقق همدانی بیانی جالب‌تر و مبسوط‌تر مطرح کرده‌اند که به ذکر کلام ایشان می‌پردازیم: کلام محقق همدانی رحمه الله: ایشان می‌فرماید: در مواردی که تعلیق و شرطیت وجود ندارد، تردیدی نداریم که اگر مولا چیزی را واجب کند

ولی قبل از آنکه مکلّفْ آن را در خارج ایجاد کند، عین همان دستور، دوباره از جانب مولا صادر شود، عقل و عقلاء، دستور دوّم را به عنوان تأکید برای دستور اوّل به حساب می‌آورند. مثلًا اگر مولایی به عبد خود بگوید: «برای من آب بیاور» و قبل از آنکه عبد برای او آب بیاورد، مجدداً بگوید: «برای من آب بیاور»، در اینجا با توجه به این که «آوردن آب»- که متعلق وجوب قرار گرفته است- در هر دو تکلیف دارای اطلاق است، وجهی ندارد که ما جمله دوّم را مقیّد به «برای مرتبه دوّم، بعد از مرتبه اوّل» بنماییم. بنابراین هر دو اطلاق به قوّت خود باقی می‌باشند. در اینجا با توجه به این که «یک ماهیت، همان‌طور که نمی‌تواند دارای دو حکم متضاد باشد، نمی‌تواند دارای دو حکم متماثل باشد»، عقل و عقلاء می‌گویند:
«دستور دوّم به عنوان تأکید برای دستور اوّل است و جز تأکید، دستور دیگری نیاورده است» در نتیجه همین‌که عبد یک بار برای مولا آب بیاورد کفایت می‌کند. مرحوم محقق همدانی سپس می‌فرماید: امّا اگر این دو دستور مولا به صورت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۲

قضیّه شرطیّه مطرح شود، مثل «إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ»، مسئله به گونه دیگری خواهد بود، زیرا در مورد قبلی، در دو دستور مولا چیزی وجود نداشت که با اطلاق آن دو دستور معارضه کند ولی در این دو قضیه شرطیه درست است که جزاء عبارت از وجوب وضوست و اگر ما هریک از دو قضیه شرطیه را جدای از یکدیگر مورد ملاحظه قرار دهیم، وجوب وضو در هر دو دستور دارای اطلاق است و قیدی ندارد[۶۳]، ولی چون پای قضیّه شرطیّه در میان است، در خود دستور مولا- نه در خارج آن- دو چیز در مقابل دو اطلاق ایستاده‌اند و آن این است که هرکدام از این دو قضیّه شرطیه ظهور در سببیّت مستقلّه دارند. «إذا بلت فتوضّأ» می‌گوید: «بول، سبب مستقلّ برای وجوب وضوست» و «إذا نمت فتوضّأ» هم می‌گوید: «نوم، سبب مستقلّ برای وجوب وضوست». آن‌وقت نمی‌شود ما از یک طرف دو اطلاق داشته باشیم که لازمه دو اطلاق این است که دو حکم وجود نداشته باشد، چون ماهیت واحد نمی‌تواند- بدون هیچ قیدی- متعلّق برای دو حکم متماثل واقع شود و از طرفی هریک از بول و نوم سبب مستقل برای وجوب وضو باشند. به عبارت دیگر: در اینجا بین اطلاق متعلّق جزاء و ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه، تعارض وجود دارد و نمی‌توان آن دو را باهم جمع کرد. مرحوم محقق همدانی می‌فرماید: «در اینجا ما ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقله هرکدام از بول و نوم برای وجوب وضو را بر ظهور جزاء در اطلاق متعلَّق مقدّم می‌داریم». ایشان دو علّت برای این مطلب بیان می‌کند: علّت اوّل ۶۴]: ظهور جزاء، ظهور اطلاقی است و اطلاق، از طریق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت این است که قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد، و ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه، قرینه بر تقیید جزاست و نمی‌گذارد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۳

اطلاقی در جزاء منعقد شود، لذا ظهور قضیّه شرطیه، بر اطلاق تقدّم پیدا می‌کند. علّت دوّم: وقتی مولا می‌گوید: «إذا بلت فتوضّأ»، در نفس این قضیّه شرطیه- به تنهایی- هیچ مشکلی وجود ندارد. یعنی هم می‌شود جزاء آن اطلاق داشته باشد و هم بول سبب مستقلّ برای وجوب وضوی مطلق باشد. امّا وقتی سراغ قضیّه شرطیّه دوّم می‌آییم، همین‌که مولا عبارت «إذا نمت» را گفت، قبل از این که نوبت به جزاء برسد، ظهوری برای «إذا نمت» پیدا می‌شود و آن عبارت از سببیّت مستقله نوم است، هرچند مسبّب آن برای ما معلوم نباشد. وقتی به سراغ جزاء می‌آییم، اولین چیزی که به آن منتقل می‌شویم، حکم وجوبی- یعنی «یجب»[۶۵]- است. پس تا اینجا برای ما معلوم می‌شود که نوم، سبب مستقل برای یک تکلیف وجوبی است. قبلًا هم می‌دانستیم که بولْ سبب مستقلّ برای وجوب وضوست. امّا اینجا قبل از این که فاعل «یجب» مطرح شود، سببیّت مستقله نوم برای یک تکلیف وجوبی برای ما محرز می‌شود. حال وقتی این وجوب به وضو ارتباط پیدا کرد، دیگر ما نمی‌توانیم اطلاقی برای آن درست کنیم، زیرا سببیت مستقلّه- که قبل از آمدن وضو جای پای خود را محکم کرده بود- مانع از این امر است. و اگر بخواهیم برای وضو اطلاقی درست کنیم، باید راهی را که تا اینجا طی کرده‌ایم، نادیده بگیریم، در حالی که ما سببیت مستقله نوم برای یک حکم وجوبی را ثابت کردیم و این دیگر کار

خودش را می‌کنـد و نمی‌گـذارد وضو در «یجب الوضوء»- در قضـیه شـرطیه دوّم- بر اطلاقش باقی بمانـد. بلکه آن را مقیّـد به «مرّهٔ اخری» و امثال آن می‌کنـد. پس ایشـان به دو طریق، علّت ظهور قضـیّه شـرطیه و تقـدّم آن بر اطلاـق جزاء را ثـابت می‌کنـد و بساط اطلاقها جمع می‌شود و نتیجه این می‌شود که «بول» یک وضو و نوم هم وضوی دیگری لازم دارد»[۶۶].

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۴

اشـکال بر کلاـم محقـق همـدانی رحمه الله و مرحوم آخونـد: مـا از این دو بزرگوار سؤال می‌کنیم: این ظهوری که شـما برای قضـیّه شرطیه در سـببیّت مستقلّه قائل هستید، از کجا پیدا شده است؟ همان احتمالاتی که در ارتباط با مفهوم مطرح می‌کردیم، در اینجا نیز جریان دارد، البته در باب مفهوم، کسـی که می‌خواست مفهوم را برای قضـیّه شرطیه ثابت کند، باید علاوه بر سببیّت مستقلّه، انحصار آن را هم ثـابت کنـد و ما در آنجا بحث می‌کردیم که آیا این علیّت تامه منحصـره، از راه وضع ثابت می‌شود یا از راه انصـراف یا از راه اطلاـق؟ عیـن همـان بیـان را در اینجـا نیز مطرح می‌کنیم، بـا این تفـاوت که در اینجـا کـاری به انحصـار آن نـداریم. اگر این دو بزرگوار، منشأ ظهور قضـیّه شـرطیه در سـببیّت مستقلّه را عبارت از وضع و تبادر بدانند، به آنان می‌گوییم: همان‌طور که در ارتباط با مفهوم و علیّت منحصـره، مـدّعی نتوانست وضع و تبـادر را ثابت کنـد، در اینجا هم دلیلی نـداریم که واضع، ادات شـرط را برای این وضع کرده که شـرط، سـببیّت مسـتقل برای جزاء داشـته باشـد. در بسـیاری از موارد اسـتعمالات عرفی، ما ملاحظه می‌کنیم که ادات شرط در غیر سـبب مسـتقل بکـار می‌رونـد. گـاهی فقـط در مورد «عـدم المانع» بکار می‌رونـد، مثلًا وقتی گفته شود: «اگر این چوب رطوبت نداشت، حتماً می‌سوخت و حرارت تولید می‌کرد»، آیا به لحاظ این که رطوبت نداشتن، به عنوان «عدم المانع» مطرح است- نه به عنوان سـببیّت مسـتقله تامّه- این اسـتعمال، اسـتعمال مجازی است؟ روشن است که کسـی نمی‌توانـد چنین حرفی بزنـد. و یا در جـایی که یک سـببیّت ناقصـی وجود دارد، مثلًا کسـی که در زمسـتان گرفتار سـرما شـده است، بگویـد: «اگر چوب و هیزمی وجود داشت، گرفتـار این سـرما نمی‌شـدم»، این اسـتعمال، اسـتعمال مجازی نیست، با وجود این که وجود هیزم به عنوان یک سـبب ناقص مطرح است و برای تأثیر آن بایـد شـرایط آن فراهم شـده و موانع آن برطرف شود. بنابراین اسـتعمالات عرفی- بدون این که تجوّز و مسامحه‌ای در آنها وجود داشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۵

باشـد- ادّعای وضع را نفی می‌کنـد. هرچنـد ما نیازی به نفی آن نـداریم، بلکه مـدّعی باید آن را اثبات کند و همین‌که نتواند آن را اثبـات کنـد، برای ما کافی است. همین‌طور است اگر این دو بزرگوار بخواهنـد سـببیّت مسـتقلّه را از راه انصـراف به اثبات برساننـد. آنچه ممکن است تـا حـدودی انسـان بپـذیرد، ظهور اطلاـقی است، به این معنا که گفته شود: «ادات شـرط، به حسب وضع، بر مطلق ارتباط بین شـرط و جزاء دلالت می‌کننـد ولی اطلاقش آن را منطبق بر سـببیّت کامله مسـتقلّه می‌کنـد». در این صورت ما می‌گوییم: ظهور جزاء- در ارتبـاط بـا متعلقش، یعنی وضو- هم ظهور اطلاـقی است. به چه دلیـل آن ظهور اطلاـقی تقـدّم بر این ظهور اطلاـقی داشته باشد؟ با انضمام مطلب دیگری بر آنچه گفتیم، اشکال بر این دو بزرگوار قدری روشن‌تر می‌شود و آن مطلب این است که: ما در اینجا دو قضـیّه شرطیه داریم و هرکدام از این دو را اگر به تنهایی مورد ملاحظه قرار دهیم، هیچ منافاتی بین دو ظهور اطلاقی آن وجود ندارد. اگر قضـیّه «إذا بلت فتوضّأ» را به تنهایی در نظر بگیریم، منافاتی بین ظهور اطلاق شـرط در سـببیّت مستقلّه و ظهور جزاء در اطلاق متعلّق آن، مشاهـده نمی‌کنیم و می‌توانیم به هر دو اطلاق اخـذ کنیم. چه مانعی دارد که بول، سـببیت مسـتقل برای وجوب مطلق وضو- یعنی طبیعت وضو، بـدون قیـد مرّهٔ اخری و امثـال آن- داشـته باشـد؟ امّـا وقتی این دو قضـیه را کنار هم می‌گـذاریم، با مشـکل مواجه می‌شویم، از یـک طرف دو اطلاـق در ارتبـاط با متعلّق جزاء وجود دارد که می‌گویـد: «الوضوء واجب» و نمی‌گویـد: «الوضـوء من قبـل النـوم واجب» یـا «الوضوء مرّهٔ اخری واجب». این دو اطلاـق حکم می‌کنـد متعلّق وجوب، عبـارت از نفس طـبیعت وضوست. و از طرفی دو اطلاق در ارتباط با شـرط وجود دارد که از آن به «ظهور قضیه شرطیه در سببیّت مستقلّه» تعبیر می‌کنند و ما

هم گفتیم: «وضع و انصرافی در کار نیست. آنچه وجود دارد، اطلاق است»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۶

پس در اینجا چهار اطلاق مطرح می‌شوند که با یکدیگر قابل جمع نیستند. نمی‌شود از طرفی هم بولْ سببیّت مستقلّه داشته باشد و هم نوم و از طرف دیگر نفس طبیعت وضو- بدون هیچ قید و تعدّدی- واجب باشد. جمع بین این دو ممکن نیست. حال شما به چه علّت دو اطلاق مربوط به جمله شرطیه را بر دو اطلاق متعلّق جزاء مقدّم می‌دارید؟ اگر شما بگویید: دلیل ما بر تقدّم، این است که در قضیه شرطیه، ابتدا ادات شرط، و پس از آن خود شرط ذکر می‌شود و جزاء در مرتبه سوّم قرار می‌گیرد. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: آنچه شما می‌گویید، عمومیت ندارد، بلکه در بعضی از موارد جزاء قبل از شرط و ادات شرط قرار می‌گیرد. مثل «أکرم زیداً إن جاءک». ثانیاً: تقدّم و تأخّرهای ذکری، دلیل بر تقدّم و تأخّر در مقام معارضه نیست. این مثل این است که کسی بگوید: «در تعارض بین روایت امام باقر علیه السلام و روایت امام صادق علیه السلام، روایت امام باقر علیه السلام مقدّم است چون زمان صدور آن مقدّم است». اتفاقاً بعضی در باب متعارضین عکس این مطلب را مطرح کرده و گفته‌اند: روایتی که از امام بعدی صادر می‌شود- در بعضی از موارد- مقدّم بر روایتی است که از امام قبلی صادر شده است. امّا کسی نگفته است که روایت امام قبلی مقدّم بر روایت امام بعدی است، چون زمان صدورش مقدّم است. پس ما دو ظهور اطلاقی داریم. به چه دلیل شما یکی را بر دیگری مقدّم می‌دارید؟ بله، اگر ظهور شرط، ظهور وصفی بود، بر ظهور اطلاقی تقدّم داشت، زیرا ظهور وصفی نیاز به مقدّمات حکمت ندارد ولی ظهور اطلاقی نیاز به مقدّمات حکمت دارد و ظهور وضعی به عنوان بیان است و نمی‌گذارد مقدّمات حکمت تحقّق پیدا کند. مرحوم آخوند در حاشیه کفایه می‌فرماید: «عرفْ ظهور شرط را مقدّم بر ظهور جزاء می‌داند»[۶۷]. روشن است که اگر این معنا ثابت شود که عرف ظهور شرط را مقدّم بر ظهور جزاء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۷

می‌داند، لازم نیست دلیل آن برای ما معلوم باشد و اشکال از کلام مرحوم آخوند و محقق همدانی برطرف می‌شود، زیرا مسأله تداخل و عدم تداخل، یک مسأله عقلی نیست- که بخواهیم بر محورهای عقلی تکیه کنیم- بلکه یک مسأله لفظی است و مسائل لفظی در ارتباط با عرف است. امّا اگر چنین معنایی ثابت نشد، اشکال بر این دو بزرگوار به قوّت خودش باقی است. کلام محقق نائینی رحمه الله ۶۸] ایشان نیز در صدد برآمده تا مقدّمه اوّل مرحوم شیخ انصاری را به عنوان دلیل مستقلّی بر عدم تداخل مطرح کند. کلام مرحوم نائینی در اینجا براساس مبنایی است که ایشان در مسأله متعلّق اوامر و نواهی اختیار کردند. به نظر ما متعلّق احکام عبارت از طبایع و ماهیات است بدون این که مسأله وجود یا چیز دیگری در آن دخالت داشته باشد ولی مرحوم نائینی معتقد است که متعلّق اوامر و نواهی نه خود ماهیت- به عنوان ماهیت- است و نه وجودِ ماهیت است تا خصوصیات فردیّه در آن دخالت داشته باشد، بلکه متعلّق احکام، عبارت از «صِرف الوجود ماهیت»- به معنای اولین وجود ماهیت- است. خواه اولین وجود ماهیت، در ضمن یک فرد باشد یا در ضمن افراد متعدّد[۶۹]. مرحوم نائینی براساس این مبنایی که در مسأله متعلّق اوامر و نواهی اختیار کرده است، در ما نحن فیه- مسأله تداخل و عدم تداخل- می‌فرماید: وقتی که شارع قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۸

شرطیه «إذا بلت فتوضّأ» را ذکر می‌کند، اگر ما باشیم و نفس این قضیّه شرطیه، در اینجا دو مدلول برای این قضیه شرطیه وجود دارد: یکی مربوط به دلالت لفظی و دیگری مربوط به دلالت عقلی است. آنچه مربوط به لفظ است، همان مسأله «صِرف الوجود» است که ما در مسأله متعلّق احکام اختیار کردیم، لذا معنای «إذا بلت فتوضّأ» این می‌شود که متعلّق طلب مولا عبارت از «صِرف الوجود طبیعت وضو» است. ولی وقتی به سراغ عقل بیاییم و از عقل سؤال کنیم اگر مولا بیش از یک مطلوب نداشته باشد و آن مطلوب واحد هم عبارت از صِرف الوجود باشد، آیا این صِرف الوجود قابل تکرّر است یا نه؟ البته تکرّر به معنای بار دوّم است نه این که

چند فرد را یک مرتبه انجام دهد. به عبارت دیگر: آیا با وجود آوردن یک یا چند ظرف آب نزد مولا، می‌شود برای بار دوّم نیز چنین کاری انجام داد؟ عقل پاسخ می‌دهد: صرف الوجود قابل تکرّر نیست. در اینجا هم وقتی وضو تحقق پیدا کرد، مسئله تمام شده است و مطلوبی برای مولا باقی نمانده که بخواهد تکرار شود. این در صورتی است که ما یک قضیّه شرطیه داشته باشیم. امّا وقتی مولا قضیّه شرطیه «إذا نمت فتوضأ» را نیز به دنبال قضیّه شرطیه اوّل ذکر کرد، با توجه به این که «قضیّه شرطیه، ظهور در سببیّت مستقله شرط برای ترتب جزاء دارد» می‌فهمیم که هریک از بول و نوم به عنوان سبب مستقل برای وجوب وضوء می‌باشند. و اگر ما بخواهیم استقلال این دو سببیت را حفظ کنیم، باید ملتزم شویم که مولا دو مطلوب دارد. و در این صورت، موضوع حکم عقل از بین می‌رود.

موضوع حکم عقل عبارت از وحدت مطلوب مولا بود و هنگامی که مطلوب مولا تعدّد پیدا کرد عقل هم حکم به تکرّر می‌کند. عقل می‌گوید: یک مطلوب، صِرف الوجود است. مطلوب دیگر هم صِرف الوجود است و این لازمه‌اش این است که صِرف الوجود، تکرّر پیدا کند و وضویی به دنبال شرط دوّم تحقّق پیدا کند، همان‌طور که به دنبال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۸۹

شرط اوّل تحقّق پیدا کرد. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: فرق بین این راه و راهی که مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی مطرح کردند در این است که ما از راه ورود به میدان آمدیم و آنان از طریق حکومت وارد شدند. ما گفتیم: وقتی مولا یک مطلوب دارد، عقل می‌گوید: «صِرف الوجود، تکرّر پیدا نمی‌کند». و ما در اینجا دلیل اقامه کردیم که مولا دو مطلوب دارد. و در این صورت، موضوع برای آن حکم عقل باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر: طبق بیان ما، ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه و در تعدد مطلوب، موضوع حکم عقل را از بین می‌برد. امّا مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی می‌فرمودند: ما دو ظهور اطلاقی داریم:

ظهور اطلاقی جزاء و ظهور اطلاقی شرط. و چون ظهور اطلاقی جزاء، معلّق بر عدم البیان است و ظهور اطلاقی شرط، صلاحیت بیانیت دارد، ظهور اطلاقی شرط، حاکم بر ظهور اطلاقی جزاء خواهد بود[۷۰]. اشکال بر کلام مرحوم نائینی: کلام مرحوم نائینی دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: ایشان فرمود: «مرحوم آخوند و مرحوم محقق همدانی از راه حکومت وارد شده‌اند». در حالی که ظاهر کلام آنان هم مسأله ورود است. زیرا اگر در جایی ما نگذاریم که مقدّمات حکمت تحقق پیدا کند، یکی از مقدمات حکمت عبارت از عدم قرینه بر تقیید است و وقتی قرینه بر تقیید وجود داشته باشد، جنبه ورود پیدا خواهد کرد، نه این که جنبه حکومت داشته باشد. حکومت این است که شارع تضییق یا توسعه تعبّدی در ناحیه موضوع ایجاد کند، مثل «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۷۱] که موضوع ادلّه وجوب ترتیب اثر بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۰

شک را تضییق می‌کند. به‌هرحال این اشکال خیلی مهم نیست. اشکال دوّم: مرحوم نائینی فرمود: «ظهور قضیّه شرطیّه در سببیّت مستقلّه، موضوع حکم عقل را از بین می‌برد. عقل می‌گوید: «وقتی مطلوبْ واحد باشد، صِرف الوجود تکرّر پیدا نمی‌کند» و ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه می‌گوید: «در جایی که دو قضیّه شرطیه داریم، صِرف الوجود تکرّر پیدا می‌کند». ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: این حرف شما قابل قبول است ولی شما یک طرف قصّه را در نظر گرفته‌اید و طرف دیگر آن را ملاحظه نکرده‌اید. ما در مقابل این حرف شما مسأله دیگری داریم که از آن وحدت مطلوب استفاده می‌شود و آن ظهور اطلاقی جزاء است، زیرا ظهور اطلاقی جزاء می‌گوید: «متعلّق وجوب، عبارت از «صِرف الوجود از طبیعت وضو» است». و تردیدی نیست که «صِرف الوجود از یک طبیعت»- بدون هیچ قرینه‌ای بر تعدّد- نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی استقلالی واقع شود، حتی اگر قضیّه شرطیه هم در کار نباشد. مثلًا اگر مولا بگوید: «توضّأ»، نمی‌تواند بعد از آن- به عنوان حکم تأسیسی و بدون این که مرّةً اخری و امثال آن را مطرح کند- مجدداً بگوید: «توضّأ». نفس «صِرف الوجود توضّؤ»- بدون قرینه بر تعدّد- نمی‌تواند متعلّق دو حکم مستقلّ تأسیسی قرار

گیرد. بله، حکم دوّم می‌تواند جنبه تأکیدی داشته باشد.

در این صورت ما دو ظهور داریم: ظهور قضیه شرطیه در سببیّت مستقلّه می‌گوید: «در اینجا دو حکم متعدد وجود دارد» و ظهور اطلاق متعلّق جزاء می‌گوید: «متعلّق، چیزی جز صرف الوجود نیست و صرف الوجود نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد». شما به چه دلیلی ظهور اوّلی را بر ظهور دوّمی مقدّم می‌دارید؟ بله، اگر محرز شود که در اینجا دو حکم مستقلّ وجود دارد، عقل تکرّر را قبول می‌کند. اگر به عقل گفته شود: «مطلوبْ واحد است» عقل هم می‌گوید: «صِرف الوجود، تکرّر پیدا نمی‌کند» و اگر گفته شود: «مطلوبْ متعدّد است». عقل می‌گوید: «صرف الوجود، تکرّر پیدا می‌کند». امّا تعدد مطلوب در ما نحن فیه، متوقف بر مقدّم داشتن ظهور شرط بر ظهور اطلاق جزاست و شما دلیلی برای آن مطرح نکردید.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۱

مگر این که شما حرف مرحوم آخوند در حاشیه کفایه را مطرح کرده بگویید: «عرف ظهور شرط را بر ظهور اطلاق جزاء مقدّم می‌دارد و علّت آن‌هم برای ما معلوم نیست و لازم نیست علّت آن را بدانیم، زیرا مسئله یک مسأله عقلی نیست بلکه مسأله‌ای لفظی است و مربوط به مفاد دو قضیّه شرطیه است». نتیجه بحث در ارتباط با مقدّمه اوّل: از آنچه گفته شد معلوم گردید که مقدّمه اوّل از مقدمات سه‌گانه مرحوم شیخ انصاری دارای مناقشه است. بحث در مورد مقدمه دوّم: برفرض که ما از اشکال مقدّمه اوّل صرف نظر کرده و بپذیریم که «نوم بعد از بول، دارای اثر است و وجودش کالعدم نیست» در مقدّمه دوّم باید ثابت کنیم که «اثری را که نوم- به عنوان سبب دوّم ۷۲]- می‌آورد، غیر از اثری است که مترتب بر بول می‌شود» و معنای مغایر در اینجا عبارت از این است که سبب دوّم، حکم تأکیدی نیست، بلکه مانند سبب اوّل، حکمی تأسیسی به وجود می‌آورد[۷۳]. قبل از پرداختن به کلام مرحوم شیخ باید دانست که اثبات این مقدّمه، مشکل است، زیرا در آن جایی که مولا طبیعت واحدی را دو مرتبه متعلّق حکم قرار دهد، بدون این که قضیّه شرطیه در کار باشد، مثل این که به عبدش بگوید: «جئنی بالماء» و قبل از آنکه عبد این دستور را موافقت کند، مجدداً بگوید: «جئنی بالماء». در اینجا ما ناچاریم دستور دوّم را حمل بر تأکید کنیم، زیرا طبیعت واحده- به صورت مطلق و بدون قید «ثانیهٔ» یا «مرّهٔ اخری»- نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد. بله، اگر بعد از دستور اوّل، عبد آن را موافقت کرده بود، تردیدی در مستقل بودن تکلیف دوّم وجود نداشت.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۲

امّا در «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» که مسأله تعلیق مطرح است، ما در مقابل دو مسئله قرار گرفته‌ایم. از یک طرف اطلاق متعلّق جزاء به ما می‌گوید: «طبیعت واحده مطلقه نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد». از طرف دیگر ظهور قضیه شرطیه به ما می‌گوید: «هر سببی، دارای استقلال و مؤثر در یک حکم تأسیسی مستقل است. مخصوصاً با توجه به این که از نظر وقوع خارجی این گونه نیست که همیشه بول مقدّم بر نوم باشد بلکه گاهی بول مقدّم بر نوم است و گاهی نوم مقدّم بر بول است». و ما می‌بینیم بین این دو- مقتضای اطلاق متعلّق جزاء و مقتضای ظهور قضیّه شرطیّه- نمی‌شود جمع کرد. پس باید راهی برای حلّ این اشکال پیدا کرد: راه اوّل: این است که در اطلاق متعلّق جزاء تصرف کرده و بگوییم: هر سببی که در مرتبه دوّم واقع شد، در متعلّق جزایش قید «مرّهٔ اخری» وجود دارد. و یا این که در هر دو قید وجود دارد. یعنی «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» و «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم». راه دوّم: این است که بگوییم: سبب دوّم، حکم تأسیسی نمی‌آورد، بلکه اثرش، اثر تأکیدی است. بنابراین در قضایای شرطیه برای فرار از اشکال دو راه وجود دارد که نتیجه یکی از آنها عدم تداخل است و دلیلی بر ترجیح این راه وجود ندارد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تأکید، ترجیح دارد»، بلکه می‌گوییم: «شما که قائل به عدم تداخل هستید باید دلیلی بر ترجیح راه خود بیاورید تا بتوانید جلو تأکید را بگیرید». و اثبات این معنا مشکل است. کلام مرحوم شیخ انصاری: ایشان برای اثبات این معنا می‌فرماید: اوّلًا: در قضیّه شرطیه «إذا بلت فتوضّأ» که ما مسأله سبب و مسبّب را مطرح می‌کنیم، سببْ عبارت از شرط- یعنی بول- است ولی در مورد

مسبّب دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۳

۱- وجوب وضو: ظاهر قضیّه شرطیه اقتضاء می‌کند که جزاء معلّق بر شرط باشد و جزاء عبارت از «تَوَضَّأْ» است و آن به معنای وجوب وضو می‌باشد. ۲- وضو: که همان متعلّق تکلیف است. بنا بر احتمال اوّل معنای «إذا بلت فتوضّأ» این است که پس از تحقّق بول، یک اشتغال ذمّه برای مکلّف به وضو تحقّق پیدا می‌کند. و ظاهر «إذا نمت فتوضّأ» هم این است که پشت سر نوم، یک اشتغال ذمه جدیدی به وضو پیدا می‌شود، زیرا اگر بخواهیم این حرف را نزنیم، باید یا در سببیّت نوم تردید داشته باشیم و یا مسئله را در جایی فرض کنیم که متعلّق جزاء، قابل تعدّد و تکثر نباشد. و چنین چیزی قابل قبول نیست، زیرا: اوّلًا: ما در مقدّمه اوّل، از این معنا فارغ شدیم که وجود سبب دوّم، کالعدم نیست و اثری برآن مترتب است. و تردید در سببیّت نوم، به معنای انکار مقدّمه اوّل است. ثانیاً: در ابتدای بحث تداخل گفتیم: جایی که جزاء، قابل تعدّد و تکثر نباشد، از محل بحث ما خارج است. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن ارتدّ زیدٌ فاقتله» و در جای دیگر بگوید: «إن قتل زیدٌ مؤمناً متعمداً فاقتله»، اینجا دیگر جای بحث تداخل و عدم تداخل نیست، چون «قتل زید» نمی‌تواند تعدّد پیدا کند. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: «در ما نحن فیه، تردیدی در سببیّت سبب دوّم نداریم و وضو هم قابل تکثر و تعدّد است. به‌همین‌جهت ما جانب تأسیس را ترجیح داده می‌گوییم: به دنبال بول، یک اشتغال ذمّه به وضو و به دنبال نوم هم یک اشتغال ذمّه به وضو پیدا می‌شود». بله، در غیر قضایای شرطیه، ما مسأله تأکید را مطرح می‌کنیم. مثلًا اگر مولا دو بار بگوید: «توضّأ»، بدون این که موافقتی بین آن دو تحقّق پیدا کرده باشد، «توضّأ» دوّم، تأکید برای «توضّأ» اوّل است. ممکن است کسی بگوید: چه فرقی بین قضایای شرطیه و غیر آن وجود دارد که در یکی مسأله تأسیس را مطرح می‌کنید و در دیگری مسأله تأکید را؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۴

شیخ انصاری رحمه الله در پاسخ این اشکال می‌فرماید[۷۴]: در جایی که قضیّه شرطیه در کار نیست، وقتی مولا برای بار اوّل «توضّأ» را مطرح می‌کند، ما تردیدی در تأسیسی بودن این حکم نداریم و علّت این که «توضّأ» دوّم را حمل بر تأکید می‌کنیم، وقوع آن در مرحله دوّم و در زمانی بعد از «توضّأ» اوّل است، زیرا طبیعت واحده نمی‌تواند متعلّق دو حکم تأسیسی قرار گیرد. امّا در ما نحن فیه کدام یک از دو قضیّه شرطیه را می‌خواهید در مرتبه دوّم دانسته و آن را تأکیدی بدانید؟ اگر بخواهید «إذا نمت فتوضّأ» را تأکیدی بدانید، ممکن است نوم- از نظر وقوع خارجی- قبل از بول واقع شده باشد. و اگر بخواهید «إذا بلت فتوضّأ» را تأکیدی بدانید، ممکن است بول- از نظر وقوع خارجی- قبل از نوم واقع شده باشد. تفصیل کلام شیخ انصاری رحمه الله: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما نمی‌خواهیم بگوییم: «هرجایی که متعلّق، قابل تعدّد و تکثر است، پای تأسیس در کار است» بلکه برای مطرح کردن تأسیس باید- علاوه بر قابلیت تعدّد- مسأله تعدّد اشتغال ذمّه نیز مطرح باشد. امّا در جایی که متعلَّق قابل تکثر است ولی تعدّد اشتغال ذمّه ثابت نشده است، ما راهی برای اثبات تأسیس

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۵

نداریم. بنابراین در «تَوَضَّأْ» های مجرّد از شرط، ما می‌توانیم روی «تَوَضَّأ» دوّم دست گذاشته و آن را تأکیدی بدانیم ولی در «إذا نمت فتوضّأ» و «إذا بلت فتوضّأ» هیچ‌کدام را نمی‌توانیم تأکیدی بدانیم. برای این که: اوّلًا: گاهی مولا این دو جمله را در شرایطی مطرح می‌کند که نه بول تحقّق پیدا کرده و نه نوم. چون در قضایای شرطیه لازم نیست هنگام صدور دستور، شرط تحقق داشته باشد. ثانیاً: بین این دو شرط، تقدّم و تأخّری مطرح نیست. گاهی بولْ تقدّم بر نوم دارد و گاهی نومْ مقدّم بر بول است. لذا ما روی هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانیم انگشت گذاشته و آن را به عنوان تأکید مطرح کنیم. از نظر تاریخ صدور هم نمی‌توان قضیه‌ای که از ناحیه مولا صدورش متأخر است را تأکید دانست، زیرا ممکن است سبب آن، قبل از سبب قضیه شرطیه اوّل تحقق پیدا کند. امّا در

«توضّأ» های مجرّد از تعلیق، از همان ابتدا می گوییم: آن «تَوَضَّأ» ی که در مرتبه دوّم از مولا صادر شده، تأکید است. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل، مرحوم شیخ انصاری می‌خواهد بفرماید که در قضایای شرطیه مسأله تعدّد اشتغال اقتضاء می کند که دو حکم تأسیسی در کار باشد. امّا بنا بر احتمال دوّم که مسبّب، عبارت از «وضو» باشد- معنای «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» این است که هریک از بول و نوم سببیّت برای خود وضو دارند. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در «النار سبب للحرارة» ما ملاحظه می کنیم که به دنبال نار، حرارت تحقّق پیدا می کند، چگونه می‌تواند بول یا نوم سبب برای وضو باشد، در حالی که در بسیاری از موارد به دنبال بول یا نوم، وضو تحقق پیدا نمی کند؟ شیخ انصاری رحمه الله گویا در پاسخ این اشکال می‌فرماید: سببیّتی که ما مطرح می کنیم، سببیت عقلیّه یا عادیّه نیست بلکه مراد ما سببیّت جعلیّه است. معنای سببیّت جعلیّه این است که بین بول و وضو ارتباطی وجود دارد که ما آن را نمی‌دانیم ولی شارع- که سببیّت را جعل کرده- این ارتباط را درک کرده است. ایشان در توضیح سببیّت جعلیّه می‌فرماید: سببیّت جعلیّه به این معناست که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۶

وضوی بعد از بول، مطلوب شارع است. وضوی بعد از نوم، مطلوب شارع است. و لازمه این حرف این است که ما در این فرض- که مسبّب عبارت از وضوست- قائل به تداخل شویم، زیرا مطلوب شارع عبارت از وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول است. در این صورت اگر از مکلّفی بول و نوم سر زد و بین آنها وضو فاصله نشد، چنانچه مکلّف بعد از این‌ها یک وضو بگیرد، در اینجا وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول صدق می کند.

بنابراین، مطلوب شارع تحقّق پیدا کرده است. در نتیجه براساس احتمال اوّل- که مسبّب، وجوبِ وضو باشد- چون تعدّد اشتغال مطرح نیست بلکه «مطلوبیت وضوی بعد از نوم و وضوی بعد از بول» مطرح است و اگر یک وضو بعد از نوم و بول تحقق پیدا کند، مطلوب شارع تحقق پیدا کرده است، لذا در این فرض، مسأله تداخل را مطرح می کنیم.[۷۵] بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله: آنچه شیخ انصاری رحمه الله در ارتباط با احتمال اوّل مطرح کردند دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: شما (شیخ انصاری رحمه الله) خودتان فرمودید: «تأسیسی بودن، دو شرط لازم دارد: یکی این که متعلّق جزاء، قابلیت تعدّد و تکثر داشته باشد و دیگر این که تکلیف و اشتغال، متعدّد باشد». ما به ایشان می گوییم: این حرف شما قابل قبول است ولی شما از کجا ثابت کرده‌اید که در ما نحن فیه، تعدّد اشتغال مطرح است؟ خواهید گفت: «از ظهور اطلاقی شرط در قضیه شرطیه استفاده می‌شود». در پاسخ می گوییم: «ظهور اطلاقی متعلّق جزاء، معارض با ظهور اطلاقی شرط است». به عبارت دیگر: اگر شما مسأله تأسیس را پیاده کنید، آیا اطلاق متعلّق جزاء را باقی می گذارید یا در آن قید «مرّة اخری» و امثال آن را اضافه می کنید؟ روشن است که با حفظ اطلاق متعلّق جزاء نمی توان تأسیس را مطرح کرد، چون طبیعت واحده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۷

نمی‌تواند- بدون هیچ قید و شرطی- متعلّق دو حکم تأسیسی واقع شود. بنابراین شما می‌خواهید با ظهور قضیه شرطیه در تعدّد اشتغال- که از آن به «ظهور در سببیّت مستقلّه» تعبیر می کردند- به مقابله با اطلاق متعلّق جزاء برخیزید. سؤال این است که به چه دلیلی ظهور در تعدّد اشتغال را مقدّم بر ظهور اطلاق متعلّق جزاء قرار می‌دهید؟

ممکن است کسی عکس آن را بگوید و ظهور اطلاق متعلّق جزاء را دلیل بر عدم تعدّد اشتغال بداند. بالاخره این‌ها در مقابل هم ایستاده‌اند[۷۶]. مگر این که شما همانند مرحوم آخوند بفرمایید: عرف یک چنین تقدّمی را قائل است و علّت آن‌هم برای ما معلوم نیست، چون بحث ما یک بحث لفظی عرفی است نه بحث عقلی که بخواهیم به دنبال ریشه آن باشیم. این اشکال، مهم‌ترین اشکال بر مرحوم شیخ انصاری است. اشکال دوّم: برفرض که ما تعدّد اشتغال را بپذیریم، ولی آیا تعدّد اشتغال به معنای تأسیسی بودن است یا با تأکید هم سازگار است؟ آیا جایی که مولا در غیر قضیه شرطیه، دو بار پشت سر هم «توضّأ» را مطرح می کند و- به اعتراف

شما- مسأله تأکید مطرح است، با جایی که یک بار آن را مطرح می‌کند فرقی وجود ندارد؟ نمی‌توانیم بگوییم: «هیچ فرقی وجود ندارد»، زیرا لازمه این حرف، لغو بودن «توضّأ» دوّم است که از مولا صادر شده است. بنابراین باید وجود فرق را بپذیریم. ولی این فرق در ارتباط با عبد است نه در ارتباط با مولا. یعنی در اینجا هم نوعی تعدّد اشتغال مطرح است، زیرا تعدّد اشتغال بر دو نوع است: ۱- جایی که باید دو فرد از مکلّف به در خارج تحقق پیدا کند. ۲- جایی که تحقق یک فرد هم کافی است. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم عالماً» و «أضِفْ هاشمیاً»، که تأکید مطرح نیست و تردیدی در تعدّد اشتغال وجود ندارد، عبد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۸

می‌تواند در مقام عمل، یک سید عالم را ضیافت کند. بنابراین کفایت یک عمل در مقام امتثال به معنای وحدت تکلیف نیست. در مسأله تأکید نیز آنچه موجب شده انسان خیال کند تعدّد اشتغال وجود ندارد، این است که انسان می‌بیند یک وضو کفایت می‌کند در حالی که این امر، دلیل بر عدم تعدّد اشتغال نیست. بحث در مورد مقدّمه سوّم [۷۷]: برفرض پذیرفتن مقدّمه اوّل و دوّم و صرف نظر از اشکالات آنها، نوبت به مقدّمه سوّم می‌رسد. مقدّمه سوّم این است که این دو حکم تأسیسی، قابل انطباق بر یک فرد نیست. ممکن است گفته شود: چگونه در «أکرم عالماً» و «أضف هاشمیاً»- با وجود این که دو ماهیت مطرح بود- آن را قابل انطباق بر واحد می‌دانستید ولی «توضّأ» را- با وجود این که در آن، ماهیت واحدی مطرح است- قابل انطباق بر واحد نمی‌دانید؟ شیخ انصاری رحمه الله در پاسخ می‌گوید: در آنجا دو عنوان مطرح است و دو عنوان می‌توانند در یکجا جمع شوند همان‌طور که در باب اجتماع امر و نهی، دو عنوان- که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۹۹

یکی واجب و دیگری حرام بود- در صلاهٔ در دار غصبی جمع شده بودند. امّا در اینجا دو فرد از یک ماهیت مطرح است و دو فرد از یک ماهیّت نمی‌توانند یک فرد بشوند.

زید و عَمرو دو فرد از ماهیت انسان می‌باشند و امکان ندارد روزی در قیافه و قالب یک فرد بیرون بیایند. لذا شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: ما نه تنها نتیجه بحثمان به اینجا رسید که قائل به عدم تداخل شدیم، بلکه اصلًا ما معتقدیم تداخل، عقلًا محال است،- و لازم است پشت سر بول و نوم دو فرد از وضو تحقق پیدا کند- زیرا لازمه تداخل این است که دو فرد، یک فرد بشود. و روشن است که اگر ظواهر شرعیه برخلاف یک قاعده مسلّم عقلی شد، ما باید قاعده را اخذ کرده و در ظاهر قضیّه شرطیه تصرف کنیم. در اینجا گویا کسی بر مرحوم شیخ انصاری اشکال کرده می‌گوید: ما در فقه مواردی را داریم که تداخل در آنها مسلّم است، مثلًا اگر کسی چند غسل بر ذمّه داشته باشد، همه فقهاء می‌گویند: «اگر به نیت همه آن عناوین، یک غسل انجام دهد کافی است». مرحوم شیخ انصاری در پاسخ می‌گوید: در این قبیل موارد ما ملتزم به اختلاف ماهیت اغسال می‌شویم. درست است که اغسال، از جهت صورت مانند یکدیگرند ولی ماهیت آنها فرق می‌کند. شاهدش این است که در بعضی روایات [۷۸]، همین مسئله را به «إذا اجتمع علیک حقوق» تعبیر کرده‌اند و تعبیر به «حقوق» به این معناست که هرکدام از این‌ها حق مستقلّی هستند[۷۹]. و ماهیات مختلف می‌توانند در یک وجود جمع شوند[۸۰]، همان‌طور که در مورد صلاهٔ و غصب و نیز اکرام عالم و میهمان کردن هاشمی مشاهده می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۰

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: چیزی که ما برآن تکیه داریم و روی آن حساس هستیم این است که دو فرد از یک ماهیت نمی‌توانند در یک فرد جمع شوند. بله، این که ماهیت‌های مختلف در کجا می‌توانند جمع شوند و کجا نمی‌توانند جمع شوند؟ باید توسط شارع بیان شود. مثلًا در مورد اغسال، شارع ما را هدایت کرده به این که این عناوین- با وجود این که ماهیات مختلفی هستند- ولی قابل جمع می‌باشند. به خلاف نماز ظهر و عصر که قابل جمع نیستند و باید در ضمن دو وجود تحقّق پیدا کنند. امّا در ارتباط با ماهیت واحد، شارع هم نمی‌تواند امکان اجتماع را مطرح کند، زیرا اجتماع دو فرد از یک ماهیت در یک فرد، عقلًا محال

است و شـارع- به عنوان شـارع بودن- نمی‌توانـد اسـتحاله آن را برطرف کنـد. اشـکال بر کلام شـیخ انصاری رحمه الله: ما به ایشان می‌گوییم: این که «دو فرد از یک ماهیت نمی‌تواننـد در یک فرد جمع شونـد» قابل قبول است ولی سؤال این است که آیا شـما در اینجا این دو قضـیه شـرطیه را چگونه معنـا می‌کنیـد؟ ظـاهر تشبیهی که شـما در اینجـا مطرح کرده و ما نحن فیه را به دو فرد از یک مـاهیت تشـبیه می‌کنیـد، این است که شـما در «إذا بلت فتوضّـأ» و «إذا نمت فتوضـأ» متعلّق وجوب را عبـارت از فرد دانسـته‌اید. یعنی «فتوضّـأ» در جملـه اوّل، بـه معنـای «یجـب فرد مـن الوضـوء» و در جمله دوّم نیز به معنـای «یجب فرد آخر من الوضـوء» است. سـپس می‌گویید: «دو فرد از یک ماهیت نمی‌توانند در یک وجود جمع شوند». در این صورت به مرحوم شـیخ انصاری می‌گوییم: اوّلًا: این مطلب بـا مبنـای شـما مخـالف است، زیرا شـما در بحث «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارد یا به افراد؟» عقیـده داشتیـد که اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارند.

پس چرا در اینجا افراد را مطرح می‌کنید؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۱

ثانیاً: تعلّق احکام به افراد، اصلًا ممتنع است، زیرا ما در همان بحث ۸۱] گفتیم: فردیّت فرد، دارای سه ویژگی است: مـاهیت، وجود ماهیت و خصوصیات فردیّه. ما که «زید» را «فردی از ماهیت انسان» می‌دانیم، این «فرد» را باید این گونه معنا کنیم:

«حیوانِ ناطقِ موجود در خارج متخصِّص به خصوصیات زیـدیّت». در متعلّق احکام، حتّی وجود ماهیت هم نمی‌تواند دخالت داشته باشد، چه رسد به خصوصیات فردیه ماهیت. ما در پاسخ مرحوم آخوند که- قدری نزدیک‌تر از شما (مرحوم شیخ انصاری) صحبت می‌کرد و- متعلّق احکام را وجود ماهیت می‌دانست گفتیم: «لازمه این حرف این است که اوّل بایـد ماهیتْ وجود پیـدا کنـد، سپس واجب یـا حرام شود، زیرا موضوع حکم، مقـدّم بر حکم است. و چنین چیزی ممتنع است. چون اگر نماز در خارجْ وجود پیـدا کرد، اتصـاف آن به وجوب، تحصـیل حاصـل است و اگر شـرب خمر در خارجْ وجود پیـدا کرد، نهی از آن وجود، به این معناست که ما کاری کنیم که این شـرب خمر موجود، به حسب واقع، تحقّق پیدا نکرده باشـد، در حالی که تغییر واقعیت از آنچه برآن واقع شـده، محال است. حال لازمه بیان شما (مرحوم شیخ انصاری) این است که وجود ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیّه ماهیت، متعلّق حکم واقع شده باشد. و چنین چیزی محال است. توجیه کلام شـیخ انصاری رحمه الله: ممکن است ایشان بفرماید: «مراد از «فرد» این نیست که «إذا بلت فتوضّـأ» به معنـای «یجب علیک فرد من أفراد الوضوء» باشـد، بلکه مراد این است که تقـدیم «ظهور قضـیه شـرطیه در دو حکم اسـتقلالی و تأسیسـی»- بـا حفظ این مبنا که احکام به طبایع تعلّق می‌گیرد- سـبب می‌شود که این «فتوضّأ» ها- با وجود این که ماهیتند- قید داشـته باشـند و مقیّد شدن ماهیت، آن را از عنوان ماهیت و کلّی بودن خارج نمی‌کند. پس معنای دو جمله شـرطیه این می‌شود: «إذا بلت فتوضّأ وضوءأ من قبل البول» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءأ من قبل النوم». و «وضوءأ من قبل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۲

البول» و «وضوءأ من قبل النوم» دو ماهیت مختلف می‌باشـند، مثل «رقبه کافره» و «رقبه غیر کافره» که در عین تقیید ماهیت، ماهیت را از کلی بودن خارج نمی‌کند. ما در پاسخ این توجیه می‌گوییم: مغایرت بر دو قسم است: ۱- مغایرت به نحو تباین. که امکان اجتماع در آنها وجود ندارد. ۲- مغـایرت به غیر نحو تباین. که امکان اجتماع در آنها وجود دارد، مثل صـلاهٔ و غصب. حال از مرحوم شـیخ انصـاری سؤال می‌کنیم: از کجا معلوم که مغایرت بین این دو، از قسم اوّل باشـد؟ بلکه ممکن است از قسم دوّم باشـد. شـما خودتان اغسال متعدّد را ماهیت‌های مختلفی دانستید که قابل اجتماع در یک غسل هستند. اینجا هم «وضوءأ من قبل النوم» و «وضوءأ من قبل البول» دو ماهیت متغایرنـد و ممکن است در یک وضو اجتماع پیـدا کنند. به گونه‌ای که مکلّف برای هر دو نیّت کرده و یک وضـو بگیرد. ممکن است مرحوم شیخ انصاری بفرماید: همین‌که شما اصل مغایرت را پذیرفتید و تعدّد اشتغال را هم قبول کردید، ناچارید مسأله عـدم تـداخل را بپذیرید، زیرا اشـتغال یقینی، برائت یقینی لازم دارد و با گرفتن یک وضو بعد از بول و نوم، شک می‌کنید که

آیا این اشتغال یقینی برطرف شده یا نه؟ در باب اغسال، دلیل آمده و به ما گفته است: «با وجود این که اشتغالات متعدّد وجود دارد ولی اگر یک غسل به نیت همه آنها انجام دهی کفایت می‌کند». امّا در سایر موارد تعدّد اشتغال که دلیل برای تداخل وجود ندارد، تا وقتی تکالیف متعدّد را انجام ندهیم، برائت یقینی برای ما حاصل نمی‌شود. ما در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: اوّلًا: این حرف با آنچه شما در نتیجه مقدّمه سوّم مطرح کردید، تطبیق ندارد. شما در آنجا فرمودید: «نه تنها مسأله عدم تداخل مطرح است بلکه ما پا را فراتر گذاشته و قائل به استحاله تداخل هستیم، زیرا دو فرد نمی‌توانند یک فرد شوند».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۳

در حالی که نتیجه توجیهی که ما ذکر کردیم، استحاله تداخل نیست بلکه همین مقدار را ثابت می‌کند که اگر دو وضو گریبان مکلّف را گرفته و مکلّف نداند که آیا یک وضو برای امتثال دو تکلیف کفایت می‌کند یا نه؟ قاعده اشتغال، حکم به لزوم اتیان هر دو تکلیف می‌کند. بله، ممکن است در اینجا گفته شود: محلّ نزاع در تداخل و عدم تداخل است.

و ما در ابتدای بحث تداخل و عدم تداخل گفتیم: قائلین به استحاله تداخل، از محلّ بحث خارجند، زیرا محلّ بحث در جایی است که- از نظر ثبوت- تداخل و عدم تداخل امکان داشته باشند و ما در مفاد قضیه شرطیه از نظر مقام اثبات بحث می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم آیا از دو قضیه شرطیه به این کیفیت، از نظر مفاد و مدلولش- در مقام اثبات- تداخل استفاده می‌شود یا عدم تداخل؟ پس کسی که تداخل را مستحیل می‌داند- چون دو فرد نمی‌توانند در یک فرد جمع شوند- از محلّ بحث خارج است. در نتیجه کلام مرحوم شیخ انصاری مسئله را از محلّ نزاع بیرون برده است. ثانیاً: توجیهی که ما مطرح کردیم، همانند یک اجماع مرکّب بود که گوشه‌ای از آن را از یک طریق و گوشه دیگر را از طریق دیگر استفاده کردیم. ما از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌کردیم: «چرا شما ظهور قضیّه شرطیه در سببیّت مستقلّه را بر ظهور جزاء در اطلاق متعلقش مقدّم می‌دارید؟» گویا مرحوم شیخ انصاری جوابی برای این سؤال نداشتند. از جواب مرحوم آخوند استفاده کردیم که «عرف بر چنین تقدّمی حکم می‌کند و دلیل آن‌هم برای ما روشن نیست» و کاربرد نظر عرف تا این مقدار است که تعدّد اشتغال را برای ما ثابت می‌کند و تعدّد اشتغال، کاشف از وجود مغایرت بین دو تکلیف است امّا این که چه نوع مغایرتی وجود دارد؟ این دیگر ربطی به عرف ندارد.

عرف «أکرم هاشمیاً» و «أضف عالماً» را دو تکلیف مستقل و متغایر می‌داند در حالی که قابل اجتماعند. سپس قاعده اشتغال را به آن ضمیمه کرده و استفاده کردیم که باید دو فرد تحقّق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۴

پیدا کند. پیداست که این گونه توجیه برای کلام شیخ انصاری رحمه الله، خلاف ظاهر کلام ایشان، بلکه خلاف ظاهر کلام همه قائلین به عدم تداخل است. ظاهر کلام قائلین به عدم تداخل این است که دست نیاز به طرف دو چیز دراز نکرده‌اند، که یک قسمت را از راه عرف و یک قسمت را از راه اصالهٔ الاشتغال استفاده کنند. ولی در عین حال برای اثبات عدم تداخل راهی جز انضمام اصالهٔ الاشتغال به عرف نیست. و ما از این مجموعه به «اصالهٔ عدم تداخل» تعبیر می‌کنیم، نه این که ظهور لفظی اقتضای عدم تداخل بکند. و ظاهراً راهی غیر از این وجود ندارد و ما باید عدم تداخل را بپذیریم ولی با حذف مسأله استحاله تداخل که در آخر کلام شیخ انصاری رحمه الله به آن تصریح شده بود.

### فرض مسئله در جایی که یک قضیّه شرطیه داشته باشیم

تا به حال بحث در ارتباط با جایی بود که ما دو قضیه شرطیه داشته باشیم، اکنون بحث در جایی است که یک قضیه شرطیه- مثل «إذا بلت فتوضّأ»- داشته باشیم. آیا اگر مکلّف دو بار بول کند، به حسب قاعده اولیه باید دو بار وضو بگیرد؟ آیا معنای «إذا بلت

فتوضّأ» این است که «هر فردی از افراد بول ۸۲]، یک وضو لازم دارد»؟ چه‌بسا گفته می‌شود: مسأله تـداخل و عـدم تداخل در افراد یک ماهیت- مثل «إذا بلت فتوضّأ»- مبتنی بر این است که ببینیم آیا چه چیزی در این قضـیه به عنوان شـرط واقع شده است؟ زیرا در اینجا دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۵

۱- «إذا بلت فتوضـأ» به معنـای «إذا تحقّق کـلّ فرد من أفراد البول یجب علیـک الوضوء» باشـد. در اینجـا شـرط، افرادِ طبیعت است و هرکـدام از این‌ها در شـرطیت و سـببیّت اسـتقلال دارند. در این صورت باید قائل به عدم تداخل شویم، چون وقتی دو بار بول تحقق پیـدا کنـد، عرف آن را دو فرد از افراد بول می‌دانـد و چون هر فردی شـرطیت و سـببیّت مستقلّی برای جزاء دارد بایـد قائـل به عـدم تداخل شویم. ۲- «إذا بلت فتوضّأ» به این معنا باشـد که «ماهیت بول، سـببیّت برای وجوب وضو دارد». و در آن جایی که چند فرد از یک طبیعت تحقّق پیـدا کنـد، عرفْ به لحاظ افرادْ قائل به تعـدد است امّا به لحاظ طبیعتْ قائل به تعـدّد نیست. لـذا در صورت تعـدّد بول، اگر مـا سـبب و شـرط را عبارت از نفس طبیعت قرار دهیم، عرفْ برای طبیعت تکثری نمی‌بینـد[۸۳]. و بر این اسـاس، حکم به تداخل می‌شود. بررسی نظریه فوق: ما در اینجا یکی از دو مطلب ذیل را می‌گوییم: یا می‌گوییم: «اگر شرط، عبارت از طبیعت باشد، از محلّ نزاع تـداخل و عدم تداخل خارج خواهد بود، چون محلّ نزاع در جایی است که فرد دوّم مانند نوع دوم باشد. یعنی فرد دوّم بول، ماننـد نوم- در مقابل بول- باشد. و نوم در مقابل بول، بدون اثر نیست. بله، در جایی که نوم، بعد از بول واقع شود، در تأثیر آن بحث بود، ولی اگر نوم قبل از بول واقع شود، بدون تردید دارای اثر است و کسی در آن مخالفت نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۶

امّا اگر در «إذا بلت فتوضّأ» شـرط را عبارت از طبیعت دانستیم، وجود افراد زاید بر فرد اوّل، اثری ندارند. وقتی مولا می‌گوید: «جئنی بالمـاء»، اگر عبـد یـک ظرف آب را برای مولا حاضـر کنـد یا ده ظرف- چه در طول هم باشـند یا در عرض هم- فرقی نمی‌کنـد. به عبارت دیگر: احضار زایـد بر یک فرد، نقشـی در مسـئله نـدارد. در حالی که در مسأله تـداخل و عـدم تـداخل، ما بایـد افراد ماهیت واحده را همانند دو ماهیت فرض کنیم. دو بول را مانند بول و نوم فرض کنیم که هرکدام سـببیّت مسـتقل داشـتند[۸۴]. در حالی که در بول دوّم نمی‌توان چنین فرضـی را تصور کرد. محـلّ بحث جـایی است که «إذا بلت فتوضّأ» به معنای «هر فردی از افراد بول، مؤثر در وجوب وضوست» باشد. آن‌وقت بحث کنیم که آیا تداخل مطرح است یا نه؟ و یا می‌گوییم: مانعی ندارد که شـما مسئله را مبتنی بر طبیعت و فرد قرار دهیـد ولی ما معتقـدیم «همان‌طور که نظر عرف در مورد دو ماهیت، عبارت از عـدم تداخل بود، در ما نحن فیه نیز نظر عرف ایـن اسـت که شـرط، افرادِ مـاهیت است و هر فردی شـرطیت برای ترتب جزاء دارد و لازمه این که هر فردی شـرطیت داشـته باشد- به قول خود شـما- عبارت از عدم تداخل است». پس ما قائل به عدم تداخل می‌شویم، خواه مسئله را مبتنی بر طبیعت و فرد بدانید[۸۵] و چه مبتنی ندانیـد، ما با اتکاء به عرف، در اینجا نیز قول به عـدم تداخل را- که در ماهیتین مختلفتین اختیار کردیم- مطرح می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۷

### نظریه دوّم و سوّم: قول به تداخل و قول به تفصیل

همان گونه که قبلًا اشاره کردیم، جماعتی- از جمله مرحوم آقا حسـین خوانساری شارح دروس شهید اوّل رحمه الله- قائل به تداخل و ابن ادریس رحمه الله قائل به تفصـیل شده و معتقد است اگر اسباب متعدّد، از نوع واحد باشند، قاعده اوّلیه اقتضای تداخل می‌کند و اگر از چند نوع باشـند، قاعده اوّلیه اقتضای عدم تداخل می‌کند. از آنچه در بررسـی نظریه مشهور گفته شد، معلوم گردید که قول

دوّم و سوّم وجهی ندارد و حقّ با مشهور است.

## تذییل مفهوم شرط[۸۶]

آیـا در جایی که جزاء به صورت عام اسـتغراقی باشـد، مفهوم آن به صورت موجبه جزئیه است یا به صورت سالبه کلیّه؟ مقـدّمه: در ابتدای بحث مفهوم گفتیم: «مفهوم، عبارت از قضیّه‌ای است که اختلاف آن با منطوق، در سلب و ایجاب است». مثلًا در قضیّه‌ای که جنبه ایجـابی در منطوق وجود دارد- و به تعبیر دیگر[۸۷]: منطوق، دلالت بر ثبوت جزاء هنگام ثبوت شـرط می‌کنـد- معنای مفهوم این است که: هنگـام انتفـاء شـرط، جزاء هم منتفی است. نفس این مطلب، دارای لـوازمی است: ۱- خصوصـیاتی که در منطوق اخذ شده، در مفهوم هم باید اخذ شود. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن جاءک زیدٌ فأکرمه یوم الجمعهٔ»، باید قید «یوم الجمعهٔ» را در ناحیه جزاء در مفهوم نیز اخذ کرده و بگوییم: «إن لم یجئک زیدٌ فلا یجب إکرامه یوم الجمعهٔ». زیرا منطوق، «وجوب اکرام در روز جمعه» است و انتفاء آن، حکم به «عدم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۸

وجوب اکرام در روز جمعه» است. ۲- اگر شرط در قضیّه شرطیّه، مرکّب از دو جزء باشد، مثل این که مولا بگوید:

«إن جـاءک زیـد و سـلّم علیک یجب إکرامه»، در اینجا با توجه به این که مفهوم، عبارت از «انتفاء جزاء هنگام انتفاء شـرط است» ما ملاحظه می‌کنیم انتفاء شـرط دارای دو مصداق است: انتفاء هر دو جزء مرکب و انتفاء یکی از اجزاء آن، زیرا «مرکّب، همان‌طور که به انتفاء همه اجزائش منتفی می‌شود، به انتفاء یکی از اجزائش هم منتفی می‌شود.

در نتیجه مفهوم قضیّه «إن جاءک زید و سلّم علیک یجب إکرامه» عبارت از قضیّه «إن لم یجئک زیدٌ أو لم یسلّم علیک فلا یجب إکرامه» است. در منطوق چون جـانب اثبات در کار بود- و جانب اثبات، جانب انضـمام است- با «و» تعبیر می‌کردیم ولی در مفهوم چون جانب نفی در کار است، با «أو» تعبیر می‌کنیم. همان‌طور که اگر در قضـیه منطوقیه با «أو» تعبیر می‌کرد، در قضیّه مفهومیه باید بـا «و» تعبیر کنیم. مثلًا اگر مولاـ بگویـد: «إن جاءک زیـد أو کتب لک کتاباً فأکرمه»، در اینجا مولا احـد الأمرین را به صورت مانعهٔ الخلوّ به عنوان شـرط برای وجوب اکرام قرار داده است. مفهوم این قضـیّه این است: «إن لم یجئـک زیـد و لم یکتب لـک کتابـاً فلا یجب إکرامه». در نتیجه لاـزمه انتفاء این است که اگر قضـیه منطوقیه با «و» و به صورت مجموعی مطرح باشـد، قضـیه مفهومیه با «او» تعبیر می‌شود و اگر قضـیه منطوقیه با «أو» تعبیر شـد- که معنای آن کفایت احـد الشـرطین برای ترتب جزاست- قضـیه مفهومیه با «و» تعبیر می‌شود. یعنی انتفاء شـرط در صورتی می‌شود که هیچ‌یک از دو شـرط تحقق پیدا نکند. همان‌طور که مخالفت واجب تخییری به این است که هیچ‌یک از اطراف آن تحقق پیدا نکند. ۳- اگر جزاء در یک قضیه شرطیه، به صورت عام مجموعی بود، مفهوم آن عبـارت از انتفـاء حکم مربـوط به مجموع، هنگـام انتفـاء شـرط است. توضـیح: عـام مجموعی، ماننـد مرکّب است. مثـل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء» و اکرام مجموع علماء به عنوان یک مطلوب برای مولا باشد، به گونه‌ای که اگر ما، ده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۰۹

عالم داشـته باشـیم، تنها در صورتی با دسـتور مولا موافقت کرده‌ایم که همه آن ده نفر را اکرام کنیم و اگر حتی نه نفر را اکرام کرده و یک نفر را اکرام نکنیم، با دسـتور مولا موافقت نکرده‌ایم. همان‌طور که اگر نماز را مرکّب از ده جزء بدانیم، چنانچه نه جزء آن را اتیان کرده و یک جزء دیگر را انجام نـدهیم، نمازی نخوانـده‌ایم ۸۸]. حال اگر مولا بگویـد: «إذا تحقّق الشـرط الفلانی یجب علیک إکرام العلمـاء» و مـا از راه قرینه یـا از راه دیگر متوجه شویم که عموم «العلمـاء»، عموم مجموعی است، در این صورت اکرام مجموع علماء، به صورت یک تکلیف است و مکلّف به آن به عنوان یک مرکّب مطرح است. مفهوم این قضـیه این است که «اگر این شرط

تحقّق پیدا نکند، اکرام مجموع علماء واجب نیست» و این معنا، با وجوب اکرام بعضی از آنان منافاتی ندارد، زیرا عدم وجوب اکرام مجموع، هم می‌سازد بـا این که هیچ‌کـدام از آنـان وجوب اکرام نداشته باشـند و هم با این که بعضـی از آنان وجوب اکرام داشته باشـند. پس از بیـان مقـدّمه فـوق، بـه سـراغ اصـل بحـث می‌رویم: بحث در این است که اگر جزاء در قضـیه شـرطیه به صـورت عـام اسـتغراقی باشـد، آیـا مفهوم آن به چه صورت است؟ توضـیح: در عـام اسـتغراقی، هریـک از افراد عـام دارای حکم مسـتقلی است و موافقت و مخالفت مسـتقلی دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» و ما، ده عالم داشـته باشیم، چنانچه یک نفر از آنان را اکرام کرده و نه نفر دیگر را اکرام نکنیم، نسبت به آن یـک نفر موافقت حاصل شـده و نسبت به نه نفر باقیمانـده مخالفت صورت گرفته است. اکنون بحث در این است که اگر مثلًا مولاـ بگویـد: «إذا تحقّق الشـرط الفلانـی یجب علیـک إکرام کـلّ عـالمٍ»- به نحو عموم استغراقی- آیا مفهوم در این قضیّه به چه صورت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۰

است؟ آیا مفهوم آن به صورت عام استغراقی منفی خواهـد بود- به این معنا که اکرام هیـچ فردی از افراد عالم واجب نباشد- یا این که مفهوم آن «عـدم ثبوت وجوب اکرام کـلّ عـالم» است؟ و ثـابت نبودن وجوب اکرام کلّ عالم، می‌سازد با این که بعضـی از آنان وجوب اکرام داشته و بعضـی وجوب اکرام نداشته باشند. این مسئله در فقه دارای مصادیق زیادی است. یکی از موارد آن این است که آیـا آب قلیـل، به مجرّد ملاقات با نجاست، متنجس می‌شود؟ در اینجا روایتی به صورت قضـیه شـرطیه وارد شـده که از مصادیق بحث ما می‌باشد. آن روایت این است: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء». یعنی وقتی آب به اندازه کر باشد، هیچ‌چیز نمی‌تواند آن را نجس کند[۸۹]. حال با توجه به این که کلمه «شـیء» نکره در سیاق نفی است و نکره در سیاق نفی، مفید عموم است، منطوق این روایت این است که «اگر آب به حدّ کر رسید، هیچ‌یک از اعیان نجسه و اشیائی که صلاحیت منجِّسیت دارند، نمی‌توانند در آن تأثیر کرده و آن را نجس کنند». اکنون به سراغ مفهوم روایت می‌رویم. در اینجا بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم شیخ محمد تقی، صاحب کتاب هدایـهٔ المسترشـدین اختلاف واقع شـده است: شـیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: مفهوم روایت فوق، عبارت از جمله «إذا لم یکن الماء قدر کرٍّ ینجّسه کلّ شـیء» است. و مراد از «کلّ شیء» عبارت از آن اشیائی است که صلاحیت منجِّسیت دارند، که همان اعیان نجسه می‌باشند[۹۰]. ولی مرحوم شـیخ محمـد تقی صاحب هدایـهٔ المسترشدین می گوید: مفهوم روایت فوق، عبارت از جمله «الماء إذا لم یبلغ قدر کرٍّ ینجّسه شیء» است و «شیء» در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۱

مفهوم، از سیاق نفی خارج شده و به سیاق اثبات در آمده است و نکره در سیاق اثبات، مفید عموم نیست.[۹۱] شیخ انصاری رحمه الله برای تبیین مدّعای خود می‌فرماید: کلمه «شـیء» که در منطوق اخذ شده، به عنوان شـیئیت نیست، بلکه این عنوانی اجمالی اسـت که جانشـین عناوین نجسه می‌باشـد. یعنی شارع می‌خواسـته بفرمایـد: «إذا کان الماء قـدر کرّ لا ینجّسه الدم و لا المنی و لا البول و لا الغائط و ...» ولی ملاحظه کرده که ذکر همه این عناوین به طول می‌انجامـد و انگیزه‌ای برای ذکر خصوص آنها وجود نـدارد، لذا به جای آنها کلمه «شـیء» را قرار داده است، بدون این که عنوان شـیئیت، خصوصیت و موضوعیتی داشته باشد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: حال اگر امام علیه السـلام می‌فرمودند: «إذا کان الماء قدر کرٍّ لا ینجّسه الدّم و لا البول و ...»، می گفتیم: مفهوم آن عبارت از این است که «إذا لم یکن الماء قدر کرٍّ ینجّسه الدم و البول و ...». پس این «شـیء» جنبه مرآتیت دارد و اگر- به طور تفصیل- همه عنـاوین نجسه مطرح می‌شـد، در نـاحیه مفهوم هم عمـومیت وجـود داشت. و به عبـارت دیگر: در نـاحیه مفهـوم هم همـان عمـومی استغراقی- که در منطوق مطرح است- وجود دارد. ولی صاحب هدایهٔ المسترشدین رحمه الله می گوید: منطوق، دارای عموم است و مفهوم، نقیض این عموم خواهد بود و اگر عمومْ سالبه باشد نقیض آن، هم با سالبه کلیّه می‌سازد و هم با موجبه جزئیه ساز گار است. تحقیـق در مسـئله: ممکـن است گفته شـود: امر، دائر بین این دو نیست، بلکه در اینجـا مطلب سـوّمی نیز در کـار است که این مطلب

چه‌بسا با آنچه در ارتباط با اصل معنای مفهوم مطرح شد نیز منطبق باشد. در باب مفهوم قضیه شرطیه، به «الانتفاء عند الانتفاء» تعبیر می‌شد. حال اگر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۲

قضیه شرطیه ما به صورت موجبه باشد، معنای «الانتفاء عند الانتفاء» روشن است. امّا آیا معنای «الانتفاء عند الانتفاء» در ارتباط با قضیه «إن جاءك زيدٌ فلا تكرمه» چیست؟

معنای «الانتفاء عند الانتفاء» در اینجا این است که «اگر مجیء زید تحقّق پیدا نکرد، حرمت اکرام او منتفی خواهد شد». پس آنچه در باب مفهوم مطرح است «انتفای جزاء هنگام انتفاء شرط» است و بیش از این چیزی نمی‌تواند مطرح باشد. ما منطق نمی‌خوانیم که بخواهیم نقیض پیدا کنیم. ما در اینجا پیرامون مفهوم بحث می‌کنیم و مفهوم عبارت از «الانتفاء عند الانتفاء» است، به این معنا که با نبودن شرط، جزاء هم منتفی می‌شود. اما این که چه چیزی به جای آن وجود دارد؟ این دیگر در دایره مفهوم اخذ نشده است. بلکه باید دید منطوق چه دلالتی دارد؟ و ما چاره‌ای جز پذیرفتن این مطلب نداریم. در این صورت مفهوم قضیه «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» این می‌شود که اگر آب به قدر کرّ نرسید «لا ینجّسه شیء» منتفی می‌شود، اما آیا چه چیزی جای آن را پر می‌کند؟ مفهوم، برآن دلالت ندارد و از راه دلیل دیگر باید معیّن شود. پس فرمایش هیچ‌یک از این دو بزرگوار، از راه مفهوم استفاده نمی‌شود و برای تعیین هریک از این دو باید از دلیل خارجی استفاده کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۳

## بحث دوّم: مفهوم وصف

### اشاره

قبل از ورود به بحث، ذکر دو مقدّمه لازم است: مقدّمه اوّل: همان گونه که در ادبیات مطرح است، وصف بر دو قسم است: ۱- وصفی که بر موصوف تکیه کرده است، مانند: أكرم رجلًا عالماً. ۲- وصفی که بر موصوف تکیه نکرده است، مانند: أكرم عالماً. آیا هر دو قسم وصف در نزاع داخل است؟ چه‌بسا گفته می‌شود: «نزاع در باب مفهوم وصف، اختصاص به قسم اوّل دارد و قسم دوّم از محلّ بحث خارج است، زیرا ما مفهوم را از این طریق استفاده می‌کنیم که مولای عاقل حکیم متوجه و مختار، اگر در کلام خودش قیدی را اضافه کرد، این قید نمی‌تواند لغو باشد و حتماً برای افاده غرضی مطرح شده است، پس باید دارای مفهوم باشد. و مورد این حرف در جایی است که در کلام ما، موصوف و صفتی وجود داشته باشد و ما روی صفت تکیه کرده بگوییم: برای این که کلام متکلم از لغویت خارج شود، باید برای این قید، مدخلیت قائل شویم به گونه‌ای که با نبودن آن قید، حکمْ منتفی شود. امّا اگر متکلم ذکری از موصوف به میان نیاورده و فقط «أكرم عالماً» را مطرح کند، چگونه می‌توان مفهوم را ثابت کرد؟ در اینجا قید اضافی وجود ندارد تا برای خروج از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۴

لغویت آن ملتزم به مفهوم شویم. «أكرم عالماً» مانند این است که مولا از همان ابتدا بگوید: «أكرم رجلًا» و همان‌طور که برای «أكرم رجلًا» نمی‌توان مفهوم وصف را مطرح کرد برای «أكرم عالماً» نیز نمی‌توان چنین مفهومی را مطرح کرد».[۹۲] اشکال: این حرف قابل قبول نیست، زیرا قید اضافه‌ای که قائل به مفهوم برآن تکیه می‌کند، لازم نیست جنبه لفظی داشته باشد بلکه اگر متکلّم عنوانی را مطرح کند که آن عنوان- در مقام تحلیل- به یک ذات و صفت برگشت کند، کافی است. و اینجا از همین قبیل است. در اینجا

متکلّم عنوان «عالم» را که مربوط به وصف است- و وصف در مرتبه متأخّر از ذات است- در متعلّق حکم اخذ کرده است. اگر خصوصیتی برای «عالمیت» نبود و «عالم» به عنوان یک انسان مطرح بود نه به عنوان انسان متصف به وصف علم، متکلّم باید «أکرم إنساناً» می‌گفت نه این که از عنوان ذات به عنوانی که دلالت بر صفت می‌کند و در مرتبه متأخّر از ذات است عدول کند. لذا به نظر می‌رسد که در «أکرم عالماً» هم متکلّم روی یک وصفی که زاید بر عنوان ذات است تکیه کرده و اگر کسی در «أکرم رجلًا عالماً» قائل به ثبوت مفهوم باشد، در «أکرم عالماً» هم باید قائل به ثبوت مفهوم باشد. به‌همین‌جهت در روایت نبوی «لیّ الواجد بالدّین یحلّ عرضه و عقوبته»[۹۳] یعنی اگر دائن، دین خود را از مدیون طلب کند و مدیون- با وجود تمکّن از پرداخت دین- در پرداخت آن تأخیر کند، هتک حیثیت و مؤاخذه چنین مدیونی جایز است. ملاحظه می‌شود که در این روایت، عنوان «الواجد» ذکر شده نه «المدیون الواجد». بنابراین کسی که قائل به ثبوت مفهوم است، باید از این عبارت استفاده کند که «اگر مدیون، متمکن از اداء دین نیست، چنانچه دین را تأخیر اندازد، مؤاخذه و هتک حیثیت او جایز نیست». همان‌طور که بسیاری از علماء، در این روایت قائل به مفهوم شده‌اند. مقدّمه دوّم: بین وصف و موصوف، نسبت‌های مختلفی ممکن است تحقق داشته باشد. قدر متیقن و مثال روشن از قضیه وصفیه‌ای که در باب مفهومْ محلّ نزاع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۵

قرار گرفته، جایی است که نسبت عموم و خصوص مطلق در کار باشد، آن‌هم به این کیفیت که وصف، اخصّ مطلق از موصوف باشد، مثل «أکرم إنساناً عالماً». قائلین به ثبوت مفهوم، می‌گویند: مفهوم این قضیه این است که «انسان غیر عالم، اکرامش واجب نیست». برخلاف منکرین ثبوت مفهوم که چیزی جز منطوق از این قضیه استفاده نمی‌کنند. هم چنین اگر بین وصف و موصوف، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد. در باب مفهوم، محلّ نزاع واقع شده است. توضیح این که عموم و خصوص من وجه، دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع است مثلًا در روایت وارد شده است: «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ»[۹۴] یعنی گوسفندی که در بیابان می‌چرد و از علفهای مباح بیابان استفاده می‌کند، زکات دارد. در اینجا بین عنوان «غنم» و «سائمه» نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است.

مادّه اجتماع آن- یعنی غنم سائمه- همان چیزی است که منطوق برآن دلالت کرده و ربطی به عالم مفهوم ندارد. امّا ماده افتراق از ناحیه موصوف- یعنی غنم غیر سائمه- بدون تردید داخل در محلّ نزاع است، که آیا زکات دارد یا نه؟ امّا ماده افتراق از ناحیه وصف- یعنی حیوانی که غنم نباشد ولی سائمه باشد- آیا داخل در محلّ نزاع است؟ ظاهر این است که این مورد داخل در محلّ نزاع نیست، زیرا در مفهوم باید همه خصوصیات موجود در منطوق- خصوصاً عنوان موضوع- محفوظ بماند. کسی که می‌خواهد برای «إن جاءك زید فأکرمه» مفهوم ثابت کند نمی‌تواند زید را برداشته و به جای آن «عَمرو» بگذارد. باید هم عنوان زید و هم عنوان مجیء- ولی به صورت سلبی- در مفهوم وجود داشته باشد. بنابراین در قضیه وصفیه «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۶

باید عنوان «غنم بودن» در ناحیه مفهوم محفوظ بماند ولی وصف آن از بین برود.

آنجا «جاءك» تبدیل به «لم یجئك» شد و اینجا «السائمهٔ» به «غیر السائمهٔ» تبدیل شود. بر خلاف بعضی از شافعیه که گفته‌اند[۹۵]: ما از «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ» استفاده می‌کنیم که «ابل معلوفه، زکات ندارد». با این که در اینجا نه وصف وجود دارد و نه عنوان موصوف محفوظ مانده است. ولی ظاهراً ما نمی‌توانیم اسم این را مفهوم بگذاریم، بله ممکن است این مطلب از راه دیگری استفاده شود ولی نمی‌توان آن را به حساب مفهوم گذاشت. امّا اگر بین وصف و موصوف نسبت تباین وجود داشته باشد، ما در همان منطوق هم با مشکل مواجه می‌شویم و دیگر نوبت به مفهوم نمی‌رسد. مثل این که بگوید:

«أکرم إنساناً غیر مستوی القامهٔ». روشن است که انسانیت با غیر مستوی القامه بودن تباین دارد و جمع بین این دو در عالم منطوق هم

صحیح نیست و نوبت به عالم مفهوم نمی‌رسد. امّا اگر بین وصف و موصوف، نسبت تساوی وجود داشته باشد، ظاهر این است که چنین چیزی از دایره نزاع در باب مفهوم خارج است، زیرا ما در باب مفهوم می‌خواهیم ببینیم آیا حکم موجود در منطوق- که برای موصوف واجد صفت است- از موصوف فاقد این صفت، منتفی است یا نه؟ و اگر بین صفت و موصوف، نسبت تساوی وجود داشته باشد، چگونه می‌توانیم جایی را فرض کنیم که موصوفْ تحقق داشته باشد ولی صفت تحقق نداشته باشد؟ مگر این که آن را از دایره مفهوم وصف خارج کرده و در دایره مفهوم لقب بیندازیم و کسی قائل به ثبوت مفهوم برای لقب نیست. امّا اگر بین وصف و موصوف، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود داشت، ولی موصوفْ اخصّ مطلق از وصف بود، یعنی وصفْ در جمیع موارد تحقق داشت، خواه موصوف وجود داشته باشد یا موصوفْ وجود نداشته باشد. آیا چنین موردی می‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۷

داخل در نزاع مفهوم وصف باشد؟ طبق قاعده، نمی‌توانیم چنین موردی را داخل در مفهوم وصف بدانیم، زیرا مفهوم وصف می‌گوید: «در جایی که موصوف وجود دارد ولی وصفْ منتفی است، حکم هم منتفی می‌شود». و فقدان وصف اعم، ملازم با فقدان موصوف است. ما جایی را نداریم که موصوف وجود داشته باشد ولی وصفْ منتفی باشد. بلکه مواردی هست که وصف وجود دارد ولی موصوف وجود ندارد. در نتیجه نزاع در باب مفهوم، منحصر به دو مورد است: ۱- جایی که وصفْ اخصّ مطلق از موصوف باشد. ۲- جایی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه باشد و ماده افتراق را از ناحیه موصوف ملاحظه کنیم.

### اقوال در مفهوم وصف

مباحثی که در ارتباط با مفهوم شرط مطرح شده، در اینجا نیز مطرح است که ما به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم: برای اثبات مفهوم شرط، دو طریق ارائه شده بود: طریق قدماء و طریق متأخرین.

متأخرین که از راه علّیت منحصره قائل به مفهوم بودند برای اثبات علّیت منحصره، از چند راه وارد شدند: بعضی از طریق وضع، بعضی از طریق انصراف و عده‌ای از طریق اطلاق درصدد اثبات علّیت منحصره بودند. در ارتباط با اطلاق نیز چهار تقریب وجود داشت: یک تقریب در ارتباط با مفاد ادات شرط و دو تقریب در ارتباط با شرط در قضیه شرطیه و یک تقریب هم در ارتباط با جزاء بود. همه این راه‌ها، اثباتاً و نفیاً در اینجا هم وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۸

تنها فرقی که بین مفهوم وصف و مفهوم شرط وجود دارد این است که در باب مفهوم شرط، مسأله وضع و انصراف در ارتباط با ادات شرط مطرح می‌شد ولی قائل به مفهوم وصف، اگر بخواهد از راه وضع و انصراف به میدان بیاید باید ادعا کند که جمله وصفیّه- غیر از موصوف و صفت- برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده یا انصراف به علّیت منحصره دارد. و الّا اگر بخواهد از راه وصف یا موصوف وارد شود، نمی‌تواند چنین چیزی را مطرح کند، زیرا هیچ‌کدام از آن دو بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کنند[۹۶]. آیا کسی می‌تواند ادعا کند که جمله وصفیه برای افاده علیت منحصره وضع شده یا انصراف به علیّت منحصره دارد؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد، زیرا در اوّل باب مفهوم- قبل از این که به جمله شرطیه برسیم- می‌گفتیم: دایره مفهوم اختصاص به جملات انشائیه ندارد بلکه در جملات خبریّه هم جریان دارد. مثلًا گاهی انسان به رفیق خود می‌گوید: «اگر منزل ما بیایی تو را اکرام خواهم کرد» اینجا جزاء جنبه اخباری دارد. برفرض که علّیت منحصره را هم برساند به این معنا که علّت منحصره اکرام، عبارت از مجیء باشد، که اگر مجیء تحقق پیدا کند، به دنبال آن اکرام هم تحقق پیدا خواهد کرد. بنابراین

اگر ما بخواهیم در قضیه وصفیه قائل به مفهوم شویم، نباید آن را منحصر به جملات انشائیه بدانیم، بلکه باید در مورد جملات خبریه- چه به صورت ماضی باشد و چه به صورت مضارع- نیز مطرح کنیم. و اگر کسی بخواهد از طریق وضع یا انصراف وارد شده و بگوید: «جمله وصفیّه، برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده است» و یا بگوید: جمله وصفیّه، انصراف به علّیت منحصره دارد»، جمله «جاءنی رجل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۱۹

عالم» را چگونه معنا خواهد کرد؟ چگونه می‌تواند علّیت منحصره را در اینجا استفاده کند؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین چیزی را مطرح کند. و کسی هم نمی‌تواند بین جمله وصفیه خبریّه و جمله وصفیه انشائیه فرق گذاشته و بگوید: «رجل عالم» اگر در قضیه خبریه واقع شد، بر علّیت منحصره دلالت نمی‌کند ولی اگر- حتی در کلام مولای عرفی- موضوع برای حکمی قرار گرفت، دلالت بر علّیت منحصره می‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که مسأله مفهوم در قضیه وصفیه، خیلی سست‌تر از مفهوم در قضیه شرطیه است. در آنجا ممکن بود کسی ادعا کند که ادات شرط برای دلالت بر علیّت منحصره وضع شده‌اند، خواه در قضیه خبریه باشند یا در قضیه انشائیه.

امّا در قضیه وصفیّه راهی برای پیاده کردن چنین معنایی وجود ندارد. و ما که در باب قضیه شرطیه، همه ادلّه قائلین به مفهوم را مورد مناقشه قرار دادیم، در باب وصف، به طریق اولی مفهوم را نفی می‌کنیم، زیرا اگر کسی بخواهد در باب وصف قائل به مفهوم شود، مشکل دیگری- علاوه بر مشکلات مفهوم شرط- برای او پیدا خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۱

## بحث سوّم: مفهوم غایت

### اشاره

یکی از قضایایی که در ارتباط با آن بحث شده و ثمرات فقهی فراوانی دارد، قضیه‌ای است که- با کلمه حتّی یا إلی، که دلالت بر غایت می‌کنند- مغیّای به غایت باشد. در اینجا دو مسئله وجود دارد: ۱- آیا غایت، داخل در مغیّاست یا خارج از آن است؟ ۲- آیا قضیه مشتمل بر غایت، دارای مفهوم است؟

### مسأله اوّل: آیا غایت، داخل در مغیّاست یا خارج از آن است؟

قبل از ورود به بحث لازم است به چند نکته توجه شود: ۱- این مسئله، ربطی به مفهوم غایت ندارد بلکه اثر آن در توسعه و تضییق دایره مفهوم ظاهر می‌شود، زیرا اگر غایت داخل در مغیّا باشد، مفهومْ تضییق پیدا کرده و در ارتباط با ما بعد از غایت خواهد بود ولی اگر غایتْ خارج از مغیّا باشد، خود غایت هم در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۲

دایره مفهوم قرار می‌گیرد و مفهومْ توسعه پیدا می‌کند. بنابراین مطرح کردن بحث در اینجا به جهت مناسبت است. ۲- غایت مورد بحث در اینجا، عبارت از مدخول «إلی» و «حتّی» است، مثل (کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر ثمّ أتمّوا الصیام إلی اللّیل)[۹۷] امّا غایت مورد بحث در فلسفه- که به معنای «نهایت اجسام» است- مورد بحث اصولی نیست،

به‌همین‌جهت، مبتنی کردن این مسئله بر مسأله فلسفی «آیا جزء لا یتجزّی ممتنع است یا نه؟» ربطی به ما نحن فیه ندارد. بحث ما در این است که اگر برای یک حکم یا موضوع یک حکم، غایتی را به وسیله «الی» یا «حتّی» مطرح کردند و آن غایت دارای اجزاء- زمانیّه یا مکانیّه یا غیر آن ۹۸]- بود، آیا این غایت، داخل در مغیّا هست یا نه؟ ۳- این نزاع، عمومیّت دارد و هم شامل «غایت حکم» می‌شود و هم شامل «غایت موضوع». مرحوم آخوند اگرچه در متن کفایه نزاع را منحصر به «غایت موضوع» دانسته و «غایت حکم» را خارج از محلّ نزاع دانسته است ولی در حاشیه «منه» از این حرف خود عدول کرده و می‌فرماید: «غایت حکم، اگر یک امر مستمر ذات اجزاء باشد، داخل در محلّ بحث است، مثلًا در آیه شریفه (ثمّ أتمّوا الصّیام إلی اللّیل) بحث می‌شود که آیا اللیل، به جمیع اجزائش، خارج از عنوان مغیّا- یعنی وجوب اتمام صیام- است یا این که از آیه شریفه یک چنین چیزی استفاده نمی‌شود؟»[۹۹].

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۳

پس از روشن شدن نکات فوق، به سراغ اصل بحث می‌رویم تا ببینیم: آیا غایت داخل در مغیّاست یا خارج از آن می‌باشد؟ این مسئله، یک مسأله عرفی است و برای پاسخ به آن باید به استعمالات عرفی مراجعه کنیم. اگر متکلّم بگوید: «سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» آیا این جمله در چه صورتی صادق است؟ آیا حتماً باید سیر را از وسط بصره شروع کرده و به وسط کوفه ختم کند؟ یا اگر از دروازه بصره شروع و به دروازه کوفه ختم کرد هم صادق است؟ ظاهر تعبیرات عرفی این است که مورد اخیر نیز صادق است و غایتْ خارج از مغیّاست و فرقی بین غایت حکم و غایت موضوع هم وجود ندارد.

#### مسأله دوّم: آیا قضیّه مشتمل بر غایت، دارای مفهوم است؟

##### اشاره

بحث در این است که آیا قضیه مشتمل بر غایت، دلالت بر انتفاء حکم، هنگام حصول غایت می‌کند یا نه؟

#### نظریه مرحوم آخوند

##### اشاره

مرحوم آخوند در کفایه نظریه‌ای را مطرح کرده که شاگردان بلاواسطه و با واسطه ایشان نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند و آن این است که در قضیه مشتمل بر غایت، قائل به تفصیل شده‌اند. ایشان فرموده‌اند: اگر غایت، غایتِ حکم باشد، مفهومْ ثابت است. یعنی دلالت می‌کند که وقتی غایتْ تحقّق پیدا کرد، حکمْ منتفی می‌شود. ولی اگر غایت، غایتِ موضوع باشد، دلیلی برای مفهوم نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۴

در روایت معروف «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر»[۱۰۰] که در ارتباط با قاعده طهارت مطرح است، هر دو احتمال جریان دارد: احتمال اوّل: کلمه «تعلم» به عنوان غایت برای حکم- یعنی «طاهر»- باشد، یعنی طهارت، مغیّا به علم به قذر بودن است. احتمال دوّم: کلمه «تعلم» به‌عنوان غایت برای موضوع- یعنی «کلّ شیء»- باشد.

یعنی «کلّ شیء غیر معلوم القذارهٔ طاهر». براساس تفصیل مرحوم آخوند و شاگردان ایشان، بنا بر احتمال اوّل، غایت دارای مفهوم

است و بنا بر احتمال دوّم، مفهوم ندارد[۱۰۱].

## کلام مرحوم حائری:

ایشان در توجیه کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: مرحوم آخوند معتقد است مفاد هیئت افعل- که دلالت بر طلب می کند- یک معنای کلی است. همان‌طور که «مِن» و «ابتداء» در کلّی بودن معنا فرقی ندارند، یعنی وضع، موضوع له و مستعمل فیه آنها کلّی است و تنها از جهت موارد استعمالشان باهم فرق دارند. هیئت هم- که دارای معنای حرفی است- مفادش عبارت از کلّی طلب است. مرحوم حائری می‌فرماید: ما هم همین نظریه را اختیار کردیم و بر این اساس می گوییم: اگر کلّی طلب، مغیّا به یک غایت شود- مثل این که گفته شود: «أکرم زیداً إلی الغروب»، که در اینجا غایت، غایت برای حکم است، یعنی «إلی الغروب» قید برای «أکرم» می‌باشد- در اینجا چاره‌ای جز التزام به مفهوم نیست، زیرا وقتی گفته می‌شود:

«طبیعی و کلّی طلب، تا مرز این غایت تحقّق دارد»، اگر بخواهد بعد از آن‌هم تحقّق داشته باشد، پس چه فایده‌ای- جز گمراه کردن مخاطب- برای این غایت وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۵

پس نفس این که خود حکم، مغیّای به غایت است، معنایش این است که حکم تا مرز غایت ثابت است و معنای ثبوت حکم تا مرز غایت، این است که حکم، بعد از غایتْ ثابت نیست. یعنی همان کلّی طلب که قبل از غایت تحقق داشت، بعد از غایتْ تحقّق ندارد. بله، اگر ما در ارتباط با معنای هیئت، نظریه مشهور را پذیرفتیم و گفتیم:

«موضوع له و مستعمل فیه در مورد هیئت، جزئی و خاصّ است»، آنچه مغیّای به این غایت است، همان طلب جزئی مذکور در کلام خواهد بود و معنایش این می‌شود که با تحقّق غایت، این طلب جزئی، دیگر وجود ندارد. امّا امکان بقای سنخ و کلّی طلب وجود دارد. امّا اگر غایت مربوط به موضوع باشد، برگشت به قید در موضوع کرده و مانند وصف خواهد بود و مفهوم نخواهد داشت. مرحوم حائری سپس از نظریه خود عدول کرده و در حاشیه «درر الفوائد»[۱۰۲] می‌فرماید: همان‌طور که اگر غایتْ، به عنوان قید برای موضوع بود، مفهوم را نفی می کردیم، ممکن است در جایی که قید برای حکم باشد نیز مفهوم را نفی کنیم. بیان مطلب: اگر مولا دو دستور ذیل را صادر کند که در هر دو، غایت به عنوان قید برای حکم باشد: در دستور اوّل بگوید: «یجب من الصبح إلی الزوال الجلوس». و در دستور دوّم- که بعد از دستور اوّل صادر می‌شود- بگوید: «إن جاءك زیدٌ یجب من الزوال إلی الغروب الجلوس». ملاحظه می‌شود که مولا در دستور دوّم خود، علّت حکم را بیان کرده ولی در دستور اوّل، علّت حکم را بیان نکرده است، اگرچه در خارج می‌دانیم که مولای عاقل حکیم مختار، بدون علّت امری صادر نمی‌کند ولی لازم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۶

نیست علّت حکم خود را در کلامش مطرح کند. مرحوم حائری می‌فرماید: ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم، بین این دو دستور، معارضه‌ای نمی‌بینیم و لازمه عدم تعارض این است که جمله اوّل دارای مفهوم نباشد و الّا اگر دارای مفهوم بود، تعارض پیدا می‌شد. اگر مفهوم جمله اوّل این بود که «لا یجب بعد الزوال الجلوس»، با دستور دوّم که «یجب بعد الزوال الجلوس» را مطرح می‌کند، تعارض پیدا می‌کرد. هرچند یکی از طرفین تعارض، مفهوم و طرف دیگر، منطوق است ولی ما هیچ‌گونه معارضه‌ای بین این دو دستور- حتی بین مفهوم دستور اوّل و منطوق دستور دوّم- مشاهده نمی‌کنیم. و نبودن تعارض، کاشف از این است که دستور اوّل، واجد مفهوم نیست. در نتیجه چاره‌ای نداریم جز این که مفهوم غایت را به طور کلّی انکار کنیم. خواه غایت برای موضوع باشد یا برای حکم.[۱۰۳] بررسی کلام مرحوم حائری: در اینجا چند احتمال وجود دارد که بر اساس هرکدام از آنها، هم

معارضه منتفی خواهد شد و هم منافاتی با ثبوت مفهوم برای جمله مشتمل بر غایت ندارد: احتمال اوّل: در اینجا که مولا دو دستور در ارتباط با یک مطلب- مثل جلوس- صادر کرده، هرچند یکی را به صورت مطلق آورده و دیگری را همراه با علّت مطرح کرده است، ولی عرف این دو دستور را کنار هم قرار داده و می گوید: «مولا یک وظیفه طولانی برای عبد قرار داده و آن این است که از صبح تا غروب جلوس داشته باشد»، در این صورت، غایت در ارتباط با بعد از غروب ملاحظه می‌شود. عرف از انضمام این دو دستور می‌فهمد که بعد از غروب، جلوسْ وجوب ندارد. آیا این از راهی غیر از مفهوم غایت استفاده می‌شود؟ ولی علّت این که عرفْ عدم وجوب بعد از زوال را استفاده نمی کند، وجود حکم دوّم است که آن‌هم در ارتباط با همین جلوس است، هرچند معلّق بر مجیء زید است. البته دو حکم بودنش کاشف از این است که دو علّت داشته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۷

وجوب جلوس از صبح تا ظهر، یک علت داشته و از ظهر تا غروبْ علّت دیگری داشته است ولی در حقیقتْ یک حکم و دارای یک غایت است و ما باید مفهوم را در ارتباط با بعد از غروب ملاحظه کنیم. و ظاهر این است که در ارتباط با بعد از غروب، عرف استفاده عدم وجوب جلوس می کند و اگر قضیّه غائیه به طور کلّی فاقد مفهوم بود، عرفْ عدم وجوب جلوس بعد از غروب را استفاده نمی کرد. این بهترین جوابی است که می‌شود در اینجا مطرح کرد. احتمال دوّم: غایت در دستور اوّل که می گوید: «اجلس من الصبح إلى الزوال»، دارای مفهوم است و مفهوم آن عبارت از «لا یجب الجلوس بعد الزوال» است. آیا این «لا یجب الجلوس بعد الزوال» معارض با دستور دوّم- یعنی «إن جاءك زیدٌ یجب من الزوال الی الغروب الجلوس»- می‌باشد؟ می گوییم: خیر، زیرا بین مطلق و مقیّد تعارضی وجود ندارد. «لا یجب الجلوس بعد الزوال» که مفهوم دستور اوّل است، اطلاق دارد، یعنی «سواء جاءك زید أم لم یجئك» و منطوق دستور دوّم می گوید: «إن جاءك زید یجب من الزوال الی الغروب الجلوس» و بین مطلق و مقیّد منافاتی وجود ندارد. مطلق و مقیّد و عام و خاصّ از تعریف تعارض خارجند. اصلًا ما فرض می‌کنیم مولا دستور اوّل را به صورت منطوقی بیان کرد و گفت: «لا- یجب الجلوس بعد الزوال» و سپس گفت: «إن جاءك زیدٌ یجب الجلوس بعد الزوال»، دستور دوّم، اطلاق دستور اوّل را مقیّد می کند و تقیید اطلاق، به معنای تعارض نیست. احتمال سوّم: عرف از دو دستور «اجلس من الصبح الی الزوال» و «إن جاءك زید یجب من الزوال الی الغروب الجلوس» استفاده می کند که غایتْ مربوط به موضوع است نه مربوط به‌حکم. و در جایی که غایت مربوط به موضوع باشد، خود مرحوم حائری هم- به تبعیت از مرحوم آخوند- قائل به عدم مفهوم شدند. بنابراین تعارض وجود ندارد. بله، اگر در جایی عرفْ غایت را در ارتباط با حکم بداند، ممکن است بین مفهوم دستور اوّل و منطوق دستور دوّم تنافی پیدا شود. در نتیجه راهی که مرحوم حائری بیان کردند، نمی‌تواند سدّ راه مفهوم غایت باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۸

### تحقیق در ارتباط با مفهوم غایت

ما با وجود این که مفهوم شرط و مفهوم وصف را مورد مناقشه قرار دادیم و با وجود این که در باب مفاد هیئت، همان نظریه مشهور در باب وضع حروف- یعنی جزئی بودن مفاد هیئت- را قائل هستیم و انتفاء جزئی، دلیل بر انتفاء کلّی نیست، و کسانی که قائل بودند غایت حکم، دارای مفهوم است بر اساس کلّی بودن مفاد هیئت این حرف را می‌زدند، ولی در عین حال در اینجا می‌خواهیم بگوییم: «غایتِ حکم، دارای مفهوم است». دلیل ما بر این مطلب، استعمالات عرفیّه است. در دستوراتی که پدر نسبت به فرزندش و یا موالی عرفیه برای عبیدشان صادر می کنند، اگر غایتْ به عنوان غایتِ حکم باشد، عرف می گوید: «این حکم هنگام حصول غایت، منتفی است» و نزد عرف فرقی بین جزئی بودن حکم و کلّی بودن آن وجود ندارد. فرقی نمی کند که وجوبْ از هیئت افعل-

که دارای معنای حرفی و جزئی است- استفاده شود یا از «یجب» که وجوبش از مادّه استفاده شده و کلّی است. وقتی عرف چنین چیزی را بگوید، دیگر نیازی به وضع و انصراف و اطلاق و امثال این‌ها نداریم. در نتیجه ما در مقابل مرحوم حائری قرار گرفتیم، ایشان حتّی بنا بر کلّی بودن مفاد هیئت افعل- که در حاشیه درر الفوائد فرمودند- ثبوت مفهوم برای جمله مغیّا به غایت را انکار کردند ولی ما حتی بنا بر قول به جزئی بودن مفاد هیئت هم قائل به ثبوت مفهوم شدیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۲۹

## بحث چهارم: مفهوم استثناء

### اشاره

در باب مفهوم استثناء، اصل مفهوم بودن مورد تردید است و انسان احتمال می‌دهد که این مربوط به منطوق قضیه استثنائیه باشد. به عبارت دیگر: در ادبیات می‌خوانیم که استثنای از نفی، اثبات و استثنای از اثبات، نفی است. «جاءنی القوم الّا زیداً» مجیء را برای زید نفی می‌کند و «ما جاءنی من القوم الّا زیدٌ» مجیء را برای زید اثبات می‌کند. در این مطلب، تردیدی وجود ندارد.

بحث در این است که آیا این مطلب دلالت بر انحصار می‌کند؟ یعنی آیا «جاءنی القوم الّا زیداً» همان‌طور که عدم مجیء زید را اثبات می‌کند، می‌خواهد بگوید: «عدم مجیء، انحصار به زید دارد»؟ و آیا «ما جاءنی من القوم الّا زیدٌ» همان‌طور که مجیء را برای زید ثابت می‌کند، می‌خواهد بگوید: «مجیء منحصر به زید است»؟ ابو حنیفه معتقد است استثناء دلالت بر انحصار نمی‌کند. ایشان به روایت نبوی «لا صلاة إلّا بطهور»[۱۰۴] استشهاد کرده می‌گوید: اگر استثناء دلالت بر انحصار کند، معنایش این است که با تحقّق طهور، صلاة هم تحقق پیدا می‌کند، در حالی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۰

بسیاری از اوقات، با تحقّق طهور، صلاة وجود ندارد. و آن در جایی است که شرایط دیگر وجود ندارد.[۱۰۵] در پاسخ ابو حنیفه گفته می‌شود: در «لا صلاة إلّا بطهور» نباید مستثنی منه را شامل نماز فاقد اجزاء و شرایط دیگر بدانیم. عرف از این تعبیرات این گونه استفاده می‌کند که این مجموعه مرکّب، اگر همه اجزاء و شرایطش تحقّق داشته باشد ولی از ناحیه طهور، کمبود داشته باشد، نمازْ تحقّق پیدا نمی‌کند. از طرف دیگر، اگر سایر اجزاء و شرایط تحقّق داشت و طهور هم تحقق پیدا کرد، حتماً نماز تحقّق پیدا می‌کند. البته در این صورت اگر صلاة را اسم برای صحیح بدانیم، مسمّی تحقق دارد و اگر اسم برای اعم بدانیم، مأمور به تحقّق دارد. چون هم صحیحی و هم اعمّی قبول دارند که مأمور به عبارت از صلاة صحیحه است، اگرچه در مورد مسمّی بین آنان اختلاف وجود دارد.

بنابراین معنای روایت این می‌شود که «صلاة صحیح- در مقام تسمیه یا در مقام مأمور به بودن- نمی‌تواند با همه اجزاء و شرایط تحقق پیدا کند، مگر این که طهور همراه آن باشد». اصولًا این گونه تعبیرات در مواردی بکار می‌رود که با قطع نظر از مستثنی مشکل دیگری در مستثنی منه وجود نداشته باشد. در نتیجه استدلال ابو حنیفه درست نیست. بعضی دیگر عقیده دارند که جمله مشتمل بر استثناء دلالت بر حصر می‌کند و الّا جمله «لا اله الّا اللَّه» نمی‌توانست بر توحید دلالت کند. در حالی که «لا اله الّا اللَّه» به عنوان کلمه توحید است و در صدر اسلام هرکس شهادت می‌داد و در شهادتش کلمه «لا اله الّا اللَّه» را مطرح می‌کرد، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شهادت او را می‌پذیرفت ۱۰۶]. مرحوم آخوند می‌فرماید: این را نمی‌توان دلیل بر حصر دانست، زیرا ممکن است ادعا شود که در اینجا قرائن و شواهدی همراه این مسئله بوده که هرکس این گونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۱

شهادت می‌داده، مقصودش توحید بوده است. و نمی‌توان این را به عنوان معیاری کلّی در ارتباط با همه جمل استثنائیه قرار داد.[۱۰۷] مرحوم آخوند در ارتباط با کلمه «لا اله الّا اللَّه» اشکالی را مطرح کرده و آن را پاسخ می‌دهند که در ذیل به بررسی آن می‌پردازیم:[۱۰۸] اشکال: «لا» در «لا- اله الّا اللَّه» نیاز به خبر دارد و خبر آن، یا «موجود» است و یا «ممکن» و امر سومی هم وجود ندارد. درهرصورت دارای اشکال است و هیچ‌گونه دلالتی بر توحید ندارد. بیان مطلب: اگر خبر را «ممکن» بگیرید، در این صورت، در ارتباط با «اللَّه» فقط امکان را ثابت کرده‌اید نه وجود را. و امکان «اللَّه» نمی‌تواند توحید را ثابت کند. آنچه توحید را ثابت می‌کند، وجود «اللَّه» است. و اگر خبر را «موجود» بگیرید، در این صورت، در ارتباط با «اللَّه» وجود را ثابت کرده‌اید، امّا در ناحیه مستثنی منه گفته‌اید: «شریک الباری وجود ندارد» در حالی که وجود نداشتن شریک الباری برای اثبات توحید کفایت نمی‌کند بلکه باید امتناع شریک الباری ثابت شود. مرحوم آخوند در پاسخ این اشکال می‌فرماید: کلمه «اله» به معنای واجب الوجود- در مقابل ممکن الوجود- است.[۱۰۹] و معنایش این است که جز خداوند متعال، واجب الوجود دیگری تحقق ندارد. یعنی در ارتباط با خداوند، وجوبِ وجود و در ارتباط با غیر خداوند، امتناع وجود مطرح است. زیرا فقط

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۲

امکان دارای این خصوصیت است که هم اضافه به وجود دارد و هم اضافه به عدم، امّا وقتی از امکان بیرون آمدیم، یا وجوبِ وجود مطرح است و یا استحاله وجود.[۱۱۰] ما در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: این کلام شما نه با لغت موافق است، نه با تاریخ و نه با قرآن. زیرا توحید بر چهار قسم است: توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در افعال و توحید در عبادت. آیا اعراب جاهلی در کدام یک از اقسام توحید دارای اشکال بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان فرمود: «قولوا لا اله الّا اللَّه تفلحوا»؟ روشن است که آنها در مرحله توحید در ذات دچار اشکال نبودند، زیرا قرآن کریم می‌فرماید: (و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض لیقولنّ اللَّه)[۱۱۱] یعنی اگر از این اعراب جاهلی سؤال کنی: چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ در جواب می‌گویند: «خالق آسمانها و زمین، خداوند است». و ما هیچ نشنیده‌ایم که آنها بتها را به عنوان خالق و آفریننده جهان بدانند. این آیه شریفه هم بر توحید در ذات دلالت دارد و هم بر توحید در فعل. و کسی که این دو مرحله از توحید را قائل باشد، توحید در صفات را هم قائل خواهد بود. بنابراین مشکل آنها فقط مسأله توحید در عبادت بوده است. آنها بت می‌پرستیدند و وقتی از آنها سؤال می‌شد: چرا بت می‌پرستید؟ می‌گفتند: (ما نعبد هم الّا لیقرّبونا الی اللَّه زلفی)[۱۱۲] یعنی علت این که ما این بتها را عبادت می‌کنیم این است که این‌ها ما را به خدا نزدیک می‌کنند. بنابراین وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله در چنین جوّی می‌فرماید: «فلاح و رستگاری شما در مسأله توحید است»، مراد همان توحید در عبادت است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۳

مؤید این مطلب این است که در آیاتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله ادعای رسالت می‌کردند، اگرچه افرادی با آن حضرت مخالفت می‌کردند ولی ظاهراً در هیچ آیه‌ای نداشته باشیم که کسی به رسول خدا صلی الله علیه و آله بگوید: «اوّل خدا را برای ما ثابت کن، بعد رسالت خودت را ثابت کن». بلکه همه انکارها و تهمت‌ها در ارتباط با رسالت بود. این امر حاکی از این است که اعتقاد به ذات ربوبیت، مورد قبول آنها بوده ولی در ارتباط با رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله تردید می‌کردند و در عمل هم بت‌پرستی می‌کردند. این معنا مورد تأیید لغت هم می‌باشد، زیرا «إله» به معنای معبود و مستحقّ عبودیت است، پس وقتی آنان از بت‌پرستی خود ابراز انزجار می‌کردند و با کلمه «لا- اله الّا اللَّه» اعتراف می‌کردند که «هیچ معبود مستحق برای عبودیت، غیر از خداوند متعال وجود ندارد» مسئله بر محور همان «موجود» دور می‌زند، یعنی «لا معبود موجود الّا اللَّه»، معبودیت، در دایره خداوند تبارک و تعالی منحصر است و هیچ موجود دیگری صلاحیت معبودیت ندارد. بنابراین مرحوم آخوند خیال کرده توحید در «لا اله

الّا اللَّه»، مربوط به مقام ذات است، در حالی که هم لغت و هم آیات و هم جریان حاکم بر عرب جاهلیت اقتضاء می‌کند که «لا اله الّا اللَّه» در ارتباط با توحید در عبادت باشد.

### تحقیق در ارتباط با مفهوم استثناء

همان گونه که در باب مفهوم شرط گفتیم، هرجا کلمه «مفهوم» مطرح می‌شود، باید صحبت از حصر و انحصار در کار باشد. در مورد جمله استثنائیه، آنچه مسلّم است این است که استثناء از نفی، اثبات است و استثناء از اثبات، نفی است. ولی آیا حصر هم در کار است، که وقتی متکلم می‌گوید:

«جاءنی القوم إلّا زیداً» دو مطلب را بخواهد افاده کند: نیامدن زید و انحصار نیامدن به زید؟ و برفرض که حصر را برساند، آیا حصر، عنوان مفهومی دارد یا خود منطوق برآن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۴

دلالت می‌کند؟ به نظر می‌رسد که در باب استثناء اگر ما قائل به حصر شویم، حصر در ارتباط با منطوق است و ربطی به مفهوم ندارد، زیرا منطوقْ همه چیز را بیان کرده و نوبت به مفهوم نمی‌رسد. «جاءنی القوم إلّا زیداً»، هم می‌گوید: «قوم آمدند» و هم می‌گوید:

«زید نیامد» و هم می‌گوید: «نیامدن منحصر به زید بود» دیگر چیزی برای مفهوم باقی نمی‌ماند. در سایر موارد، قضیّه مفهومیه ما در ایجاب و سلب با قضیه منطوقیه مخالف بود. لذا ناچار بودیم آن را در دایره مفهوم داخل کنیم ولی در اینجا هرچه می‌خواهیم، قضیّه منطوقیه برآن دلالت می‌کند و چیزی نداریم که در دایره مفهوم بیندازیم. بله در مورد سایر الفاظی که دلالت بر حصر می‌کنند- مثل کلمه انّما[۱۱۳]- ممکن است کسی قائل به مفهوم شود، زیرا به دنبال کلمه انّما، فقط یک حکم مطرح می‌شود و عدم آن حکم از دلالت انّما بر حصر استفاده می‌شود. و ممکن است کسی بگوید:

«دلالت انّما بر حصر، مانند دلالت «ان» و «اذا» است که قائل به مفهوم شرط می‌گفت:

«این‌ها برای دلالت بر علّیت منحصره وضع شده‌اند». خلاصه این که حصر در باب استثناء با حصر در باب سایر ادوات دالّ بر حصر، فرق دارد. هرچند این مسئله، ثمره مهمی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۵

## مقصد چهارم: عام و خاص

### اشاره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۷

### تعریف عامّ

#### کلام مرحوم آخوند:

##### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: تعاریف مختلفی برای عام مطرح شده است که از نظر جامعیّت یا عدم مانعیّت مورد اشکال و انتقاد قرار گرفته است. سپس همان مبنایی را که در بیشتر موارد مطرح کرده‌اند در اینجا نیز مطرح می‌کنند. و آن مبنا این است که این تعاریف، نوعاً تعریف لفظی و شرح اسم است که در جواب سؤال به «مای شارحه»[۱۱۴] قرار می‌گیرد. در مقابل تعاریف منطقی که در جواب سؤال به «مای حقیقیّه»- یعنی سؤال از ماهیّت و جنس و فصل یا عرض خاص- واقع می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این تعریفات از قبیل «الإنسان حیوان ناطق» و یا «الإنسان حیوان ضاحک» نیست بلکه صرفاً جنبه توضیح این لغت و شرح این اسم و افاده معنای فی الجمله این کلمه را دارد. ایشان سپس می‌فرماید: شاهد این مطلب این است که وقتی نقض بر این تعاریف وارد می‌کنند، می‌گویند: «این تعریف، جامع افراد نیست» معنای عدم جامعیّت این است که فلان شیء به عنوان فرد و مصداق برای این ماهیّت است ولی تعریف شامل آن نمی‌شود. و یا می‌گویند: «این تعریف، مانع اغیار نیست» معنای عدم مانعیّت این است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۸

که فلان شیء به عنوان فرد و مصداق برای این ماهیّت نیست ولی تعریف شامل آن می‌شود. داخل بودن بعضی از افراد و خارج بودن بعضی از اشیاء، دلیل بر این است که معرَّف ما دارای یک معنای ارتکازی روشنی است و این تعریف‌ها را با مقیاس آن می‌سنجیم و می‌گوییم: «این تعریف، فلان فرد را نمی‌گیرد». پس معلوم می‌شود که فردیّت آن فرد، نزد ما محرز است و محرز بودن فردیّت در صورتی است که تعریف نزد ما روشن باشد.

در این صورت چگونه می‌تواند «معرِّف، اجلی از معرَّف باشد»، که در منطق مطرح می‌کنند؟ بنابراین تعاریف فوق تعریف حقیقی نیستند بلکه به عنوان شرح الاسم می‌باشند.

و در مواردی که ما عنوان «عام» را مطرح می‌کنیم، روی خود این عنوان تکیه نشده است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «عام صلاحیّت دارد که تخصیص برآن عارض شود»، خود عنوان «عام» در اینجا نقشی ندارد. آنچه دخالت دارد، مصادیق عام است یعنی می‌گوییم: «أکرم کلّ عالم» می‌تواند تخصیص بخورد. حال اگر «أکرم کلّ عالم» عنوان دیگری غیر از عنوان «عام» هم داشت، این مسئله در مورد آن مطرح بود. عنوان عام، یک عنوان مشیر است که اشاره به «أکرم کلّ عالم» و سایر مصادیق دارد. حتّی در احادیث که عنوان عام و خاص و ناسخ و منسوخ و امثال این‌ها مطرح می‌شود، اگرچه این عناوین در کلام معصوم علیه السلام مطرح شده است، ولی در عین حال، این عناوین موضوعیّتی ندارند و اشاره به همان مصادیق می‌باشند.[۱۱۵]

## اشکالات مرحوم مشکینی بر مرحوم آخوند

### اشکال اوّل:

مرحوم آخوند فرمودند: «تعاریفی که اصولیّین برای عام مطرح کرده‌اند، تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف لفظی و شرح الاسم است». مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایه این مطلب مرحوم آخوند را مورد اعتراض قرار داده می‌فرماید: ما در اینجا یک ظهوری داریم که نمی‌توانیم از آن رفع ید کنیم و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۳۹

آن ظهور عبارت از این است که تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و تعریف لفظی نیاز به قرینه زاید دارد. و فرمایش مرحوم آخوند نمی‌تواند این ظهور از بین ببرد بلکه این ظهور، کلام مرحوم آخوند را از بین می‌برد.[۱۱۶] دفاع از مرحوم آخوند: ما هم قبول داریم که تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد ولی قرینه مهمّی که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کردند، در مقابل این ظهور قیام کرده و ظهور را از ظهور خودش منصرف می‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: وقتی شما می‌گویید: «این تعریف، جامع افراد نیست، چون فلان فرد را شامل نمی‌شود»، باید ادّعا کنید که ما یقین به فردیت آن فرد داریم، یعنی یقین داریم که عالم دارای معنایی است و این فرد به عنوان فرد برای آن معناست ولی تعریف شامل آن نمی‌شود. در این صورت، آیا کسی می‌تواند در مقابل یقین شما ایستاده و بگوید: «تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند با آن ظهور مقابله کند»؟ ظهور تعریف در تعریف حقیقی، در جایی باقی است که دلیل بر خلاف آن نباشد و ما در اینجا دلیل قطعی بر خلافش داریم. یقین داریم که این معنا نمی‌تواند معرّف ماهیّت عام باشد، چون فلان شیء، فرد برای آن است و این تعریف شامل آن نمی‌شود. و یا وقتی گفته می‌شود: «این تعریف، مانع اغیار نیست، چون فلان شیء به عنوان فرد و مصداق برای این نیست، در حالی که تعریف شامل آن می‌شود» باید معنای عام برای ما روشن باشد تا بتوانیم ادّعا کنیم که آن معنا شامل این شیء نمی‌شود ولی تعریف آن را در بر گرفته است پس تعریف مانع اغیار نیست. در این صورت آیا کسی می‌تواند در مقابل یقین ما ایستاده و بگوید:

«تعریف، ظهور در تعریف حقیقی دارد و کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند با آن ظهور مقابله کند»؟ ظهور تا وقتی حجّت است که قرینه‌ای بر خلاف آن نداشته باشیم و مرحوم آخوند ادّعا می‌کند که ما قرینه قوی‌تری بر خلاف این مطلب داریم. به نظر ما، ظاهرْ همین مطلبی است که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۰

**اشکال دوّم:**

مرحوم آخوند فرمودند: «در مواردی که ما عنوان «عام» یا عنوان «خاص» را مطرح می‌کنیم، روی خود این عنوان تکیه نشده است، بلکه عنوان «عام» یا عنوان «خاص» یک عنوان مشیر است و به مصادیق آن اشاره دارد». به عبارت دیگر: عناوینی که موضوع برای حکم شرعی واقع می‌شوند، اگر از عناوین مستنبطه باشند- مثل عنوان صلاهٔ در (أقیموا الصلاهٔ)- باید در مورد آن بحث کنیم که آیا حقیقت صلاهٔ چیست؟

اجزاء، شرایط و موانع آن کدامند؟ امّا اگر عنوانی در هیچ دلیلی موضوع برای حکم شرعی واقع نشده است- مثل عنوان «عام» و عنوان «خاص» نه عنوان «کلّ عالم»- در این صورت وجهی ندارد که ما روی آن بحث کنیم که مقصود از این عنوان چیست؟ بنابراین، بحث در مورد عنوان «عام»، ثمره‌ای ندارد. بلکه عنوان «عام» اشاره به مصادیق آن دارد. حتّی در روایاتی که عنوان عام و خاص، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ را مطرح می‌کند، به این معنا نیست که روی عنوان «عام» یک اثر شرعی بار شده باشد. مرحوم مشکینی این کلام مرحوم آخوند را نیز مورد اشکال قرار داده می‌گوید: اوّلًا: لازم نیست ما هر چیزی را که مورد بحث قرار دهیم، دارای ثمره شرعی باشد. این اشکال مرحوم مشکینی خیلی مهم نیست. ثانیاً: عام و خاصّ، موضوع برای اثر می‌باشند، اگر در جایی عام و مطلق با هم تعارض داشته باشند، یعنی عام، یک اقتضایی داشته باشد و اطلاقْ بر خلاف آن دلالت کند و این دو با هم معارض باشند، گفته‌اند: «در اینجا عام مقدّم بر اطلاق است». و این اثری است که بر عام مترتّب است و ممکن است در فقه کاربرد داشته باشد.[۱۱۷]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۱

دفاع از مرحوم آخوند: کلام مرحوم مشکینی دارای دو جواب است: جواب اوّل: مقصود مرحوم آخوند این است که عنوان «عام»، موضوع برای یک اثر شرعی واقع نشده است. عنوان عام، مثل صلاهٔ و حج و صیام نیست که موضوع برای اثر شرعی قرار گرفته‌اند. و حتی مثل محرّمات نیست که موضوع برای نهی قرار گرفته‌اند. به عبارت اصطلاحی: عنوان «عام»، دارای اثر فقهی مستقیم نیست و این اثری که شما در اینجا مطرح می‌کنید- یعنی «عام، مقدّم بر مطلق است»- یک اثر اصولی است. این جواب چندان مهم نیست و ما خیلی روی آن تکیه نمی‌کنیم. جواب دوّم: اگر موردی باشد که هم عام شامل آن می‌شود و هم مطلق، به چه دلیل «عام، مقدّم بر مطلق است»؟ مرحوم مشکینی می‌گوید: علّتش این است که دلالت عام نسبت به این فرد، اقوی از دلالت مطلق نسبت به این فرد است. بله، اگر عام در کار نبود، مطلقْ حکم این مورد را مشخص می‌کرد ولی اکنون که پای عام در میان است، عامْ- به جهت اقوی بودنش- مقدّم است. و هنگامی که مسئله علّت مطرح شد، عنوان عام و مطلق، از موضوعیّت خارج می‌شود. همان‌طور که وقتی گفته می‌شود: «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض» و یا گفته می‌شود: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، دیگر «اکل رمّان» و «شرب خمر» موضوعیّت ندارد بلکه آنچه موضوع برای حکم است، عبارت از «مسکر» و «حامض» است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «علّت، معمّم و مخصِّص حکم است». و این به جهت این است که موضوع حکم عبارت از علت است. گویا گفته شده است: «لا تأکل الحامض» و «رمّان» به عنوان یکی از مصادیق «حامض» مطرح است. آن‌هم نه همه رمّانها بلکه چون بعضی از رمّانها از مصادیق حامض است، تعبیر به «لا تأکل الرّمان» شده است و الّا در جاهایی که موضوع حکم روشن است، آنچه به عنوان موضوع حکم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۲

است، همان علّت می‌باشد. پس به مرحوم مشکینی می‌گوییم: وقتی گفته می‌شود: «عام، مقدّم بر مطلق است، چون دلالتش قوی‌تر است» این تعلیل سبب می‌شود که عنوان عام و مطلق از موضوعیت کنار رفته و آنچه مدخلیت در تقدّم دارد، «اقوی بودن دلالت» باشد. خواه این اقوی بودن در لباس عام و مطلق باشد، یا در قالب عناوین دیگر. پس در حقیقت گفته می‌شود: «در دو دلالت متعارض، آنچه قوی‌تر از دیگری است، مقدّم است». در این صورت، عام و مطلق هم به عنوان یکی از مصادیق این امر مطرح است بدون این که عنوان عموم و عنوان اطلاق، موضوعیتی داشته باشد. از آنچه گفته شد معلوم گردید که اشکالات مرحوم مشکینی بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۳

## خصوصیات عامّ

لفظی که برای یک طبیعت و ماهیتی وضع شده است، در مقام دلالت بر مفادش امکان ندارد که بر بیش از محدوده ماهیت دلالت کند. وقتی گفته می‌شود: «الإنسان وضع للحیوان الناطق»، معنایش این است که امکان ندارد انسان در مقام دلالت بر بیش از حیوان ناطق دلالت کند. حتی اموری که به عنوان عرض خاص مطرح است، از مدلول لفظ انسان خارج است. لذا ماهیات هرچند در خارج با خصوصیات افرادشان اتحاد دارند و این اتحاد به گونه‌ای است که نمی‌توان در خارج بین ماهیت و آن خصوصیات جدائی انداخت ولی در عین حال از نظر مقام دلالت لفظی و وضعی به هیچ عنوان نمی‌توان ماهیت را حاکی از افراد دانست. اگر «انسان» بخواهد بر زید دلالت کند، به چه دلالتی برآن دلالت می‌کند؟ آیا به دلالت مطابقه است یا تضمّن یا التزام؟

«انسان» هیچ دلالتی بر زید ندارد، چون مفاد و مدلول آن، چیزی جز حیوان ناطق نیست و حیوان ناطق غیر از زید است، چون در زید سه جهت وجود دارد: ماهیت، وجود ماهیت و خصوصیات فردیّه‌ای که فردیت زید را در مقابل سایر افراد تشکیل می‌دهد و او

را از عَمرو و بکر جدا می‌کند، مثل خصوصیت زمان، مکان، قیافه و ... این مجموعه مرکّب، عبارت از زید است به گونه‌ای که اگر بخواهیم زید را معنا کنیم باید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۴

بگوییم: «حیوان ناطق متخصِّص به خصوصیات زیدیت». بنا بر این انسان هیچ دلالتی بر زید ندارد.[۱۱۸] انسان از محدوده خودش تجاوز نمی‌کند. نه تنها خصوصیات فردیّه، خارج از دایره مدلول لفظ انسان است، بلکه اصل وجود هم خارج از دایره لفظ انسان است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «ماهیت انسان، گاهی موجود و گاهی معدوم است». فلاسفه می‌گویند: «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ»، یعنی وجود و عدم به عنوان حمل اوّلی، در ارتباط با ماهیت هیچ نقشی ندارد. ما وقتی ماهیت انسان را معنا می‌کنیم، نه «موجود» را در معنای آن ذکر می‌کنیم و نه «معدوم» را. آنچه در ماهیت انسان نقش دارد، فقط جنس و فصل آن است. با توجّه به آنچه گفته شد، زمینه نیاز به الفاظ عموم و بحث پیرامون آنها مطرح می‌شود. بیان مطلب: وقتی شارع می‌خواهد حکمی جعل کند، گاهی نظرش روی طبیعت و ماهیت است، مثل این که می‌گوید: (أحلّ اللّه البیع)، در صورتی که «ال» دلالت بر عموم نکند بلکه فقط بر همان ماهیت و جنس دلالت داشته باشد. ولی گاهی نظر به افراد دارد و می‌خواهد پای افراد را در دایره حکم بیاورد، می‌خواهد کثرتی را که در وجودات این ماهیت مطرح است، در موضوع حکم دخیل بداند، مثلًا در «أکرم کلّ عالم»، کلمه «عالم» دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند ولی کلمه «کلّ» ناظر به افرادی است که در خارج، برای این ماهیت وجود دارد. واضع همان‌طور که الفاظی را برای ماهیات وضع کرده است، الفاظی را نیز برای دلالت بر کثرت و افراد این ماهیات وضع کرده است. لذا در باب دلالت بر عموم، چیزی به جز وضع واضع دخالت ندارد، یعنی همان واضع که «انسان» را برای معنایی وضع کرده است، باید کلمه «کلّ» را نیز برای دلالت بر کثرت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۵

وضع کند.[۱۱۹] اکنون با توجه به این که افراد دارای خصوصیات فردیّه‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا عام- که بر افراد دلالت می‌کند- بر خصوصیات فردیّه آنها هم دلالت می‌کند؟ به عبارت روشن‌تر: اگر مثلًا ده عالم داشته باشیم و مولا در حکم خودش یکایک آنان را نام ببرد، در این صورت چون همه این افراد، مصادیق طبیعت هستند، با هر اسمی علاوه بر این که یک وجود از طبیعت را بیان می‌کند، خصوصیات فردیّه آن را هم مطرح می‌کند، زیرا «زید» فقط «انسان موجود» نیست بلکه «انسان موجود متخصِّص به خصوصیات زیدیت» است. خصوصیاتی که در زید وجود دارد و در سایر افراد انسان وجود ندارد، هرچند همه افراد انسان در ماهیت انسانیت و حتی در وجود آن ماهیت مشترکند ولی در عین حال بین این‌ها تباین وجود دارد و هیچ‌گاه نمی‌توان قضیه حملیه‌ای به صورت «زیدٌ عَمروٌ» تشکیل داد، زیرا بین «زید» و «عَمرو» هیچ‌گونه اتحاد و هوهویتی امکان ندارد، در حالی که اساس قضیّه حملیه، اتحاد و هوهویت است. بنابراین وقتی مولا می‌گوید: «أکرم زیداً»، کلمه «زید» از مدلول خودش حکایت می‌کند و مدلول آن عبارت از ماهیت موجود با خصوصیات زیدیت است. و هنگامی که به دنبال آن «عمراً» را مطرح می‌کند، آن‌هم از ماهیت موجود با خصوصیات عَمریت حکایت می‌کند، لذا اگر یکایک افراد را نام ببرد، حکایت از خصوصیات، به نحو تفصیل تحقّق پیدا کرده است. امّا اگر به جای نام بردن یکایک افراد، بگوید: «أکرم کلّ عالم» آیا عام- که بر افراد دلالت می‌کند- بر خصوصیات فردیّه آنها هم دلالت می‌کند؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: درست است که «أکرم کلّ عالم» بر افراد دلالت می‌کند ولی این دلالتش به نحو اجمال است نه به نحو تفصیل. به عبارت دیگر: در اینجا نوعی حالت برزخی بین طبیعت و افراد به وجود می‌آید. اگر بگوید: «أکرم العالم»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۶

حکم را روی طبیعت برده و هیچ نظارتی به افراد ندارد و اگر یکایک علماء را نام برده و بگوید: «أکرم زیداً و عمراً و بکراً ...»، در

اینجا علاوه بر طبیعت، وجود طبیعت و خصوصیات فردیّه را هم متعرّض شده است. امّا وقتی می‌گوید: «أکرم کلَّ عالم»، یک حالت برزخی بین این دو است. یعنی از یک طرف مسأله طبیعت نیست بلکه پای افراد و مصادیق مطرح است و از طرف دیگر افراد هم به نحو تفصیل بیان نشده‌اند. خلاصه بحث این شد که: اوّلًا: الفاظ دالّ بر ماهیات، هیچ‌گاه از محدوده آن ماهیت تجاوز نمی‌کنند. ثانیاً: مسأله دلالت بر عموم، مربوط به وضع واضع است، به خلاف اطلاق که مربوط به مقدّمات حکمت است. لذا اصالهٔ العموم یک اصل لفظی و اصالهٔ الاطلاق، اصل غیر لفظی است. ممکن است کسی تصور کند مطرح کردن بحث «مطلق و مقیّد» در ضمن مباحث الفاظ، دلیل بر این است که در باب مطلق هم- مانند عام- مسأله وضع و لفظ در کار است. ولی واقعیت مسئله، این نیست، به جهت قرینه مهمّی که محقّقین از اصولیین برای ما مطرح کرده‌اند و آن قرینه این است که ما وقتی وارد بحث «عام و خاص» می‌شویم، فقط باید ثابت کنیم که واضعْ لفظ «کلّ» و امثال آن را برای دلالت بر عموم وضع کرده است. و چیز دیگری نیاز نداریم. امّا وقتی وارد بحث «مطلق و مقیّد» می‌شویم، برای تمسک به اطلاق باید به سراغ مقدّمات حکمت ۱۲۰] برویم. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۷

که از کلمه «حکمت» استفاده می‌شود، معنای مقدّمات حکمت این است که اگر مولای حکیم بگوید: «أعتق الرقبهٔ» و در مقام بیان بوده و قرینه‌ای بر تقیید رقبه به ایمان- مثلًا- اقامه نکرد و قدر متیقّنی هم در مقام تخاطب وجود نداشت، می‌فهمیم که مقصود او «مطلق رقبه» است. ما این معنا را از راه مقدّمات حکمت استفاده می‌کنیم و مقدّمات حکمت یک مسأله عقلی است. عقل با چنین شرایطی حکم به اطلاق می‌کند. و چیزی که از راه عقل برای ما ثابت شود، چگونه می‌توانیم آن را به واضع مربوط کنیم؟ از نظر دلالت لفظی هیچ فرقی بین (أقیموا الصلاهٔ) ی که در مقام بیان باشد با (أقیموا الصلاهٔ) ی که در مقام بیان نباشد وجود ندارد. در باب معاملات، اگر فقیهی معتقد شد که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان است و فقیه دیگری آن را قبول نکرد، از نظر وضع و دلالت لفظی تغییری در (أحلّ اللّه البیع) به وجود نمی‌آید. بنابراین ریشه اثبات اطلاق- در مواردی که مقدّمات حکمت وجود دارد- و عدم اثبات آن- در مواردی که مقدّمات حکمت وجود ندارد- را در غیر دلالت لفظی وضعی باید جستجو کرد. اطلاق، مرهون مقدّمات حکمت است و مقدّمات حکمت هم مسأله‌ای عقلی است. ولی راه اثبات عموم، منحصر به دلالت لفظی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۴۹

## راه‌های اثبات عموم

در بسیاری از کلمات مطرح شده در بحث عام و خاص ملاحظه می‌شود که گفته‌اند: عموم از سه طریق می‌تواند ثابت شود: لفظ، عقل و اطلاق. راه اوّل (لفظ): در جایی است که الفاظ دالّ بر عموم- مثل کلمه «کلّ»- مطرح باشند. راه دوّم (عقل): مثل نکره در سیاق نفی، مانند: «لا رجل فی الدار»، که در اینجا نه «لا» ی نافیه دلالت بر عموم می‌کند و نه «رجل»، بلکه وقوع رجل در سیاق نفی، عقلًا دلالت بر عموم می‌کند، زیرا عقل می‌گوید: «برای وجود طبیعت، یک وجود کافی است ولی برای انتفاء آن باید جمیع مصادیق و افراد آن منتفی شوند». و چون در اینجا نکره در سیاق نفی واقع شده و دلالت بر انتفاء جمیع افراد می‌کند، به ضمیمه حکم عقل، ما عموم را استفاده می‌کنیم. راه سوّم (اطلاق): جایی که پای اطلاق در کار باشد، پای عموم هم در میان خواهد بود. (أحلَّ اللّه البیع) به معنای «أحلّ اللّه کلّ بیع» است. با این تفاوت که دلالت (أحلّ اللّه البیع) بر عموم، از راه اطلاق و مقدّمات حکمت و دلالت «أحلّ اللّه کلّ بیع» بر عموم، از طریق الفاظ عموم است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۰

بررسی کلام فوق: به نظر ما این کلام دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: مسأله عموم را نباید با اطلاق مخلوط کرد و مطلق

نمی‌تواند به عنوان راهی برای عموم باشد. در باب مطلق، حکم روی ماهیت و طبیعت رفته است و مطلق، هیچ‌گونه تعرّضی- حتی اجمالی- نسبت به افراد ندارد ولی عام، ناظر به افراد است هرچند نظارتش اجمالی باشد. بله، بنا بر یکی از مبانی مطرح شده در باب اطلاق، می‌توان اطلاق را یکی از راههای اثبات عموم دانست و آن مبنا این است که مطلق را به معنای مرسل- یعنی شامل همه مصادیق- بدانیم. ولی این مبنا مورد قبول نیست، چون مستلزم این است که فرقی بین عام و مطلق وجود نداشته باشد، در حالی که مطرح کردن این دو- در کتب اصولی- به عنوان دو مقصد، دلیل بر وجود فرق بین آنهاست و ما نباید مطلق را به گونه‌ای معنا کنیم که بر عام منطبق شود. اشکال دوّم: قاعده «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»- که به عنوان قاعده‌ای عقلی مطرح شده- مورد قبول ما نیست بلکه به نظر ما این حرف بر خلاف عقل است، زیرا اگر طبیعت به وجود زید وجود پیدا می‌کند، باید با عدم زید، هم معدوم شود. ما در مباحث اولیه نواهی به طور مفصّل پیرامون این مطلب بحث کردیم و گفتیم:

مانعی ندارد که یک طبیعت در آنِ واحد، هم موجود وهم معدوم باشد. الآن شش میلیارد انسان در روی کره زمین وجود دارد. آیا امکان نداشت که به جای این تعداد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشد؟ ما دلیلی بر خلاف این معنا نداریم، پس می‌توانیم بگوییم:

«الآن شش میلیارد نفر وجود دارد و ده میلیارد نفر وجود ندارد». پس ماهیت انسان هم وجود دارد و هم وجود ندارد. مسأله امتناع اجتماع متضادّان و متناقضان، مربوط به وجود واحد در خارج است و الّا اگر معروض متناقضان و متضادان را ماهیت قرار دهیم اجتماع آنها مانعی ندارد. ماهیت جسم هم معروض سواد است و هم معروض بیاض،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۱

زیرا ما هم جسم اسود داریم و هم جسم ابیض. بنابراین تضاد بین بیاض و سواد، مربوط به وجود خارجی است. پس چرا این مطلب در مورد وجود و عدم جریان پیدا نمی‌کند؟ چرا گفته می‌شود:

«الماهیهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»؟ بلکه حق این است که «الماهیهٔ تنعدم بانعدام ما هو وجود لتلک الماهیهٔ». زید، وجودِ ماهیت انسان است و با وجود آن، ماهیت انسان، موجود می‌شود و با انعدام آن‌هم ماهیت انسان منعدم می‌شود. ولی در عین حال اگر این ماهیت را در ارتباط با عَمرو در نظر بگیریم، ماهیت انسان وجود دارد.

همان‌طور که اگر زید، دارای قد بلند و عَمرو دارای قد کوتاه باشد و از ما سؤال کنند: آیا ماهیت انسان، بلندقد است یا کوتاه قد؟ باید بگوییم: هم بلندقد و هم کوتاه قد. به لحاظ زید، بلندقد است و به لحاظ عَمرو کوتاه قد است. در حالی که بلندی و کوتاهی دو امر متضادند و امکان اجتماع ندارند. امّا عدم امکان اجتماع آنها، در مورد وجود واحد در خارج است و در ارتباط با ماهیت، مانعی از اجتماع آنها نیست. همان‌طور که در ارتباط با حمل اوّلی همه این‌ها منتفی است، یعنی نه بلندی قد به عنوان جزء ماهیت انسان است و نه کوتاهی آن. پس در حقیقت ما دو قضیه داریم که هر دو درست است: ۱- قضیّه «ماهیهٔ الإنسان لا موجودهٔ و لا معدومهٔ»، به معنای این که نه وجود جزء ماهیت انسان است و نه عدم. بلکه آنچه جزء ماهیت انسان است عبارت از جنس و فصل می‌باشد. ۲- قضیّه «ماهیهٔ الإنسان موجودهٔ و معدومهٔ». امّا باید توجه داشت که قضیه اوّل، مربوط به عالم ذات و ذاتیات و به لحاظ حمل اوّلی ذاتی است ولی قضیه دوّم به لحاظ خارج است. از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که قضیه «الماهیهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» که به عنوان قاعده‌ای عقلی مطرح است و مبنای عمومیت نکره در سیاق نفی قرار گرفته، مورد قبول نیست. اشکال سوّم: ما قبول داریم که مقدمات حکمت از طریق عقل مسأله اطلاق را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۲

ثابت می‌کند ولی مقدّمات حکمت نمی‌تواند برای ما عموم درست کند. مقدّمات حکمت، اطلاق را درست می‌کند و بین عموم و اطلاق، یک مغایرت ذاتی وجود دارد و آن مغایرت این است که در عموم، تعرّض به افراد مطرح است ولی اطلاق از محدوده ماهیات خارج نمی‌شود و در آن هیچ‌گونه تعرضی نسبت به افراد مطرح نیست. حتی اگر ما اطلاق را در مورد یک فرد خارجی

مطرح کنیم، مثل این که مولا بگوید: «أکرم زیداً» و ما ندانیم که آیا قید مجیء، دخالتی در حکم دارد یا نه؟ و یک اطلاق احوالی درست کنیم و بگوییم: چون مولا ـ در مقام بیان بوده و قرینه‌ای هم بر تقیید به مجیء اقامه نکرده و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود ندارد، لذا ما از «أکرم زیداً» استفاده می‌کنیم که اکرام زید واجب است خواه مجیء او تحقّق پیدا کند یا تحقّق پیدا نکند. در اینجا با وجود این که مورد اطلاق عبارت از «فرد» است و ما از روی ناچاری اطلاق آن را به «سواء تحقّق أم لم یتحقّق» معنا می‌کنیم ولی معنای واقعی اطلاق، چیز دیگری است. اطلاق به این معناست که مولا ـ گفته: «آنچه داری در طبق اخلاص قرار بده و بیاور» یعنی «تمام متعلّق، عبارت از همین اکرام زید است». ملاحظه می‌شود که در اینجا هم هیچ‌گونه نظارتی نسبت به حالات مطرح نیست ولی وقتی تمام متعلّق عبارت از اکرام زید شد و مسأله دیگری در این متعلّق نقش نداشت، ما استفاده می‌کنیم که اگر مجیء زید هم تحقّق پیدا نکند، این حکم به قوّت خودش باقی است. امّا این بدان معنا نیست که اطلاق ناظر به این معنا باشد. اصولًا کلمه «سواء» را که ما در تفسیر اطلاق مطرح می‌کنیم، از باب ضیق تعبیر و از روی ناچاری است و إلّا کلمه سواء هم در آنجا وجود ندارد، و اگر کلمه «سواء» در معنای اطلاق وجود داشته باشد، لازم می‌آید که اطلاق هم ناظر به افراد و مصادیق باشد، در حالی که فرق ما هوی بین اطلاق و عموم همین است که عموم ناظر به افراد است ولی اطلاقْ ناظر به افراد نیست. ناظر بودن- به افراد، به نحو اجمال- در ماهیت عموم و ناظر نبودن، در ماهیت اطلاق اخذ شده است و بین این‌ها تباین ذاتی وجود دارد. بنا بر این چگونه می‌توان گفت: «یکی از راه‌های رسیدن به عموم، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۳

اطلاق است»؟ اشکال چهارم: برفرض که از اشکالات گذشته هم صرف نظر کنیم، می‌گوییم:

«بین راه دوّم و سوّم فرقی وجود ندارد، زیرا مقدّمات حکمت هم در ارتباط با عقل است، یعنی عقل بعد از این که ملاحظه می‌کند مولا ـ حکیم، عاقل، مختار، متوجه و در مقام بیان است و قرینه‌ای بر تقیید هم اقامه نکرده و قدر متیقّن در مقام تخاطب [۱۲۱] هم وجود ندارد، اطلاق را نتیجه می‌گیرد». نتیجه بحث: از آنچه گفته شد معلوم گردید اثبات عموم، فقط دارای یک راه است و آن عبارت از دلالت لفظی وضعی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۵

## اقسام عام و مطلق

### اشاره

در اینجا تقسیمی برای عام مطرح شده است و مشابه آن در مورد مطلق هم ذکر شده که باید مورد بررسی قرار گیرد. در باب عام گفته شده است: عام بر سه قسم است: استغراقی، مجموعی و بدلی. و در باب مطلق گفته شده است: مطلق بر دو قسم است: شمولی و بدلی. در مورد عام، اصل تقسیم مورد قبول است ولی اختلافی بین مرحوم آخوند و دیگران واقع شده که آیا این تقسیم در مورد عام، مربوط به رتبه موضوع و با قطع نظر از تعلّق حکم است یا به لحاظ تعلّق حکم است؟ ولی در باب مطلق در مورد اصل تقسیم هم باید بحث کنیم که آیا این تقسیم درست است یا نه؟

### ۱- بحث پیرامون تقسیمی که برای عام مطرح شده است

#### اشاره

در مورد تقسیمی که برای عام مطرح شده است، از دو جهت باید بحث شود: ۱- مقصود از عام استغراقی و عام مجموعی و عام بدلی چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۶

۲- آیا انقسام عام به این اقسام، با توجه به تعلّق حکم به عام است یا این که این انقسام مربوط به مرحله موضوع بوده و ربطی به تعلّق حکم ندارد؟

### جهت اوّل: مقصود از عام استغراقی و عام مجموعی و عام بدلی چیست؟

عام استغراقی: اگر افرادی که عام متعرّض به آنهاست، دارای استقلال بوده و هرکدام دارای حکم مستقلی باشند، و بین آنها رعایت وحدت نشده باشد، این عام را عام استغراقی می‌گویند. در عام استغراقی هریک از افراد عام دارای موافقت و مخالفت مستقلی است، بنابراین چنین عامّی دارای موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدّدی خواهد بود. مثل این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» و برای اکرام هر عالمی، حساب مستقلّی باز کرده و غرض مستقلّی دارد. در نتیجه اگر مجموع علماء ده نفر بودند و مکلّف فقط پنج نفر آنان را اکرام کرد، نسبت به این پنج نفر موافقت تکلیف مولا- حاصل شده و استحقاق ثواب مطرح است ولی نسبت به علمایی که اکرام نشده‌اند، با تکلیف مولا- مخالفت کرده و استحقاق عقاب برآن مترتب است. عام مجموعی: در جایی است که مولا یک غرض داشته و آن غرض در صورتی حاصل می‌شود که مجموع افراد عام- من حیث المجموع- دارای یک حکم باشند، مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم مجموع العلماء» و ما فرض می‌کنیم که کلمه «مجموع» ظهور در ارتباط و انضمام دارد و مفید عام مجموعی است، در اینجا اگر علماء ده نفر باشند، مجموع آنان یک حکم وجوب اکرام دارند و نسبت به اکرام همه آنان یک اطاعت و یک عصیان مطرح است. اگر جمیع این ده نفر اکرام شوند، غرض مولا حاصل شده و عبدْ استحقاق ثواب پیدا می‌کند ولی اگر این مجموعه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۷

اکرام نشوند- خواه هیچ‌کدام اکرام نشوند یا بعضی اکرام شده و بعضی اکرام نشوند- غرض مولا در خارج تحقّق پیدا نکرده و عبد، استحقاق عقوبت پیدا خواهد کرد. عام مجموعی شبیه مرکّبات اعتباریّه است. مثلًا صلاهٔ یک مرکّب اعتباری است و از اجزاء و شرایط مختلف و مقولات متباین تشکیل شده است. اگر این مجموعه با همه اجزاء و شرایطش حاصل شود، آثاری که بر صلاهٔ مترتّب است، برآن مترتّب خواهد شد، امّا اگر این مجموعه تحقّق پیدا نکند- هرچند به خاطر عدم تحقّق یک جزء آن باشد- غرض مولا- حاصل نشده و آثاری که بر صلاهٔ مترتّب است، بر چنین عملی مترتّب نخواهد بود. خلاصه این که در عام استغراقی، هر فرد دارای حکم مستقلی است ولی در عام مجموعی هر فرد به عنوان جزئیت مطرح است و مجموع اجزاء، حکم واحد دارند. عام بدلی: در صورتی است که عام، در عین این که دارای معنای عموم است و شمولش نسبت به همه افراد به طور مساوی است و هیچ‌یک از افراد بر دیگری ترجیح ندارند، ولی عام به گونه‌ای باشد که اگر یکی از افراد آن در خارج تحقق پیدا کند، در حصول غرض مولا کافی باشد. ولی آیا آن فرد کدام است؟ عام از این جهت عمومیت داشته و همه افراد را به طور مساوی شامل می‌شود و ترجیحی هم در کار نیست، مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم أیَّ عالمٍ شئت»، این عبارت از یک جهت عمومیت دارد و آن این است که «أکرم أیَّ عالمٍ» همه مصادیق عالم را شامل می‌شود و هیچ فردی بر دیگری ترجیح ندارد ولی در عین حال، غرض مولا به اکرام یکی از آنان حاصل می‌شود. و فرقی بین افراد هم وجود ندارد. کلمه «أیّ» و امثال آن معمولًا دلالت بر عموم بدلی دارند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۸

### جهت دوّم: آیا این انقسام، با توجه به تعلّق حکم به این عموم است، یا مربوط به مرحله موضوع است؟

#### اشاره

مرحوم آخوند استظهار کرده است که انقسام عام به این اقسام با توجه به تعلّق حکم است. یعنی باید ابتدا وجوب اکرام تحقق داشته باشد، سپس ما ببینیم آیا نحوه تعلّق حکم به افراد علماء چگونه است؟ و زمانی که حکمی در کار نیست ما نمی‌توانیم عام را به عنوان استغراقی یا مجموعی یا بدلی مطرح کنیم. مرحوم آخوند سپس در حاشیه «منه» که بر کفایه دارند، می‌فرمایند: اگر کسی بر ما اشکال کرده بگوید: این حرف شما درست نیست، زیرا هریک از اقسام سه‌گانه عام، لفظ خاصّی دارند و دلالت عام هم دلالت لفظی وضعی است. مثلًا کلمه «کلّ» دلالت بر عام استغراقی و کلمه «مجموع» دلالت بر عام مجموعی و کلمه «أیّ» دلالت بر عام بدلی دارد. در این صورت چرا شما تقسیم را در ارتباط با حکم مطرح می‌کنید؟ ما (مرحوم آخوند) در پاسخ می‌گوییم: «وضع الفاظ خاصّ برای اقسام عموم، منافاتی با این مطلب ندارد که این اقسام به لحاظ تعلّق حکم باشند».[۱۲۲] بررسی کلام مرحوم آخوند: مرحوم آخوند نتوانسته است به خوبی از عهده پاسخ اشکال فوق برآید، چون ایشان علّتی برای عدم منافات ذکر نکرده است. بنابراین اشکال به قوّت خود باقی است.

#### تحقیق در مسئله

واقعیت مسئله این است که ما باید راه دوّم را اختیار کرده بگوییم: تقسیم فوق، مربوط به مرحله موضوع بوده و ربطی به تعلّق حکم ندارد، زیرا ما قبل از این که به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۵۹

اقسام عموم برسیم، از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا عموم، در دلالت بر مفاد خودش نیاز به تعلّق حکم دارد، به گونه‌ای که اگر حکمی وجود نداشته باشد، عموم هم معنا و مفهومی نداشته باشد؟ به عبارت دیگر: آیا در عالم تصوّر مفردات، بین عام و مطلق فرقی وجود دارد؟ تردیدی نیست که مطلق- مثل انسان- دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند و این دلالتش توقف بر وجود حکم ندارد. ظاهر این است که در باب عموم هم مسئله به‌همین‌صورت است، یعنی استفاده عموم، توقف بر وجود حکم ندارد. بلکه مسئله عام از مسأله مطلق روشن‌تر است، چون دلالت عام، دلالت وضعی و لفظی است و توقف بر مقدّمات حکمت ندارد. اگر کسی از ما سؤال کند: معنای «کلّ عالم» چیست؟ ما از او نمی‌پرسیم که آیا «کلّ عالم» متعلّق چه حکمی قرار گرفته است؟ بلکه ما هیچ تردیدی در اصل افاده عموم نداریم. همان‌طور که در اصل معنای عام، هیچ توقفی بر تعلّق حکم وجود ندارد، در ارتباط با اقسام عام هم همین‌طور است. «کلّ عالم» همان‌طور که ظهور در اصل عموم دارد، در استغراقی بودن آن نیز ظهور دارد. البته هر لفظی که ظهور در یک معنایی دارد، ممکن است با وجود قرینه‌ای بر خلاف، خلافِ معنای ظاهر استفاده شود، همان‌طور که ما اسد را با وجود قرینه در رجل شجاع استعمال می‌کنیم، در حالی که اسد وقتی بدون قرینه باشد، ظاهر در حیوان مفترس است. بنابراین، ظهور «کلّ عالم» در عام استغراقی و ظهور «مجموع العلماء» در عام مجموعی و ظهور «أیّ عالم» در عام بدلی، در رتبه موضوع و قبل از تعلّق

حکم است.

و نحوه تعلّق حکم هم بستگی به اراده مولا دارد. اگر مولا بخواهد حکم خود را به نحو عام استغراقی بار کند، از «کلّ عالم» استفاده می‌کند و اگر بخواهد به نحو عام مجموعی بار کند، از «از مجموع العلماء» استفاده می‌کند و اگر بخواهد به نحو عام بدلی متوجه کند، از «أیّ عالم» استفاده می‌کند. یکی از مؤیّد اتی که برای این مطلب وجود دارد این است که ظاهر مرحوم آخوند از کلمه «حکم» عبارت از احکام انشائیه است، یعنی احکامی که به وسیله هیئت «افعل» و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۰

هیئت «لاـ تفعل» انشاء می‌شوند، خواه در شریعت باشد یا در موالی عرفیه و قوانین. در حالی که ما ملاحظه می‌کنیم گاهی این تعبیرات در مقام اخبار بکار می‌رود، مثلًا در آیه شریفه (قال إنّی ارید أن أُنکِحَکَ إحدی ابنتیّ هاتینِ علی أن تأجرنی ثمانی حجج فإن أتممتَ عشراً فمن عندك)[۱۲۳] قرآن کریم از قول حضرت شعیب علیه السلام نقل می‌کند که ایشان به حضرت موسی علیه السلام فرمودند: «من می‌خواهم یکی از این دو دختر خودم را به تو تزویج کنم، در مقابل این که هشت سال به عنوان اجیر من باشی و اگر دو سال هم به آن اضافه کنی و آن را به ده سال برسانی، از پیش خود توست. یعنی تفضّلی است که انجام دادی ولی آنچه ضرورت دارد، عبارت از هشت سال است». موسی علیه السلام اظهار داشت: (أیَّما الأجلین قضیتُ فلا عدوان علیّ)، یعنی: هرکدام از این دو مدّت را که به پایان برسانم، ظلمی نسبت به من تحقّق پیدا نکرده است. در اینجا ملاحظه می‌شود که کلمه «أیّ»- در «أیّما»- که دلالت بر عموم بدلی می‌کند، در جمله خبریّه بکار برده شده است و این کاشف از این است که دلالت «أیّ» بر بدلیت، هیچ توقفی بر تعلّق حکم- آن‌هم به معنایی که از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود- ندارد. در نتیجه هم اصل عموم و هم اقسام آن، در رتبه موضوع و مقدّم بر حکم می‌باشند. و هریک از اقسام عموم، دارای الفاظ خاصّی هستند. البته منافاتی ندارد که بعضی از الفاظ در مورد دیگری- به صورت مجاز- استعمال شوند و نیز منافاتی ندارد که بعضی از الفاظ به صورت مشترك وضع شده باشند، زیرا ما که دلالت وضعیّه را ادعا می‌کنیم، نمی‌خواهیم اشتراك یا مجاز را نفی کنیم، مشترك لفظی و مشترك معنوی هم حقیقت می‌باشند. حقیقت و مجاز هم صحت استعمال دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۱

## ۲- بحث پیرامون تقسیمی که برای مطلق مطرح شده است

از تعبیرات بعضی- چون مرحوم آخوند[۱۲۴]- استفاده می‌شود که اطلاق بر دو نوع است: شمولی و بدلی. اطلاق شمولی اطلاقی است که همه مصادیق را شامل می‌شود، مثلًا در آیه شریفه (أحلّ اللّه البیع) وقتی از طریق مقدّمات حکمت، اطلاق ثابت شود، معنای آیه این می‌شود که خداوند همه مصادیق و افراد بیع را نافذ قرار داده است. مثالی که برای اطلاق بدلی مطرح می‌شود، «أعتق رقبةً» است، که در اینجا «رقبه» اطلاق دارد ولی اطلاق آن به صورت بدلی است، یعنی آنچه بر عبد لازم است این است که یک رقبه آزاد کند، خواه آن رقبه، مؤمن باشد یا کافر، سیاه باشد یا سفید، ... بحثی که ما در اینجا داریم این است که آیا این تقسیم صحیح است یا نه؟ ممکن است کسی در اینجا بگوید: این مطلب روشن است که بین اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) و اطلاق در «أعتق رقبةً» فرق وجود دارد، اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) اقتضاء می‌کند که همه مصادیق و افراد بیع محکوم به حلّیت وضعی و نفوذ باشند ولی در «أعتق رقبةً» اگر یک رقبه آزاد شود، در موافقت امر مولا کفایت می‌کند. ولی ما می‌خواهیم بگوییم: شمولیت و بدلیت، هیچ ربطی به اطلاق ندارد و اطلاق بر دو قسم نمی‌باشد. برای روشن شدن این مطلب، لازم است به مقدّمه ذیل توجه شود: اطلاق، یک مدلول لفظی برای کلام نیست. بلکه اطلاق در ارتباط با مقدّمات حکمت است. مقدّمات حکمت، جریانی است که سیر آن به وسیله عقل

تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۲

می کنـد، به‌همین‌جهت، این مقـدّمات را، مقدّمات حکمت نامیده‌اند، یعنی این مسائل در ارتباط با مولای حکیم جریان پیدا می کند، در حالی که در باب دلالات لفظیّه، ما هیچ جا عنوان حکمت و مولای حکیم را مطرح نمی کنیم. ما وقتی در مورد مفاد هیئت «افعل» یـا مفـاد هیئت «لا تفعل» بحث می کنیم، موضوع بحثمان مقیّـد به این نیست که یک هیئت «افعل» یا هیئت «لا تفعل» از مولای حکیم صـادر شـده باشـد. مبـاحث مربوط به دلالت‌های لفظی در ارتباط با عالم وضع و جهان وضع است و حکیم بودن یا غیر حکیم بودن مولا فرقی در این جریان ایجاد نمی کند. درحالی که در باب اطلاق، ما از راه مقدمات حکمت می‌خواهیم به اطلاق برسیم. همین امر شاهـد بر این است که این مسئله ربطی به دلالـت لفظی نـدارد، بلکه اگر مقـدمات حکمت وجود داشـته باشـد، عقلْ حکم به ثبوت اطلاـق می کنـد و معنـای اطلاـق به این برمی گردد که آنچه را مولاـ متعلّق حکم خود قرار داده، تمـامیت دارد، یعنی تمـام آنچه در متعلّق حکم دخـالت دارد، همان چیزی است که در کلام مولا مطرح شـده است و چیزی اضافی و خارج از آنچه در کلام مولا ذکر شـده در متعلّق حکم دخالت نـدارد. و این معنای اطلاق، بین (أحلّ اللّه البیع) و «أعتق رقبهٔ» فرقی نمی کند. همان مقدّمات حکمت و مسیری که در (أحلّ اللّه البیع) پیموده می‌شود، در «أعتق رقبهٔ» نیز پیموده می‌شود. دو قسم در جایی مطرح می‌شود که هر قسم دارای ویژگیهـای مخصوص به خود باشـد. در حـالی که آنچه در ارتبـاط بـا ماهیت اطلاق و جریان مقـدّمات حکمت و نتیجه‌گیری اطلاق است، در (أحلّ اللّه البیع) و «أعتق رقبهٔ» به طور مساوی و یکنواخت مطرح می‌شود، بدون این که فرقی بین این‌ها وجود داشته باشد. ممکن است کسی بگوید: پس چرا در «أعتق رقبهٔ»، به وجود یک مصداق و اتیان یک فرد اکتفا می‌شود؟ در پاسخ می گوییم: اکتفاء به یـک فرد، در مقـام موافقت امر مولا، ارتباطی به مسأله اطلاق نـدارد، بلکه مربوط به مسأله دیگری است و آن مسئله این است که مولا از شما طبیعت عتق رقبه را خواسته و طبیعتْ به وجود یک فرد تحقّق پیدا می کند. زید،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۳

تمـام انسـان است. اگر طبیعتی دارای ده فرد باشـد، معنـایش این نیست که هر فردی به عنوان جزء آن طبیعت است بلکه هر فردی به عنوان جزئی از کلّی آن طبیعت است و بین جزء طبیعت انسان و جزئی از کلّی انسان کاملًا فرق وجود دارد. بنابراین در «أعتق رقبـهٔ»، مولا طبیعت رقبه را از مکلّف خواسته و وقتی مکلّف یک فرد از این طبیعت را- با هر خصوصـیّتی که دارد- آزاد کند، دسـتور مولا را اطاعت کرده است، زیرا عقل می گویـد: «الطبیعـهٔ توجد بوجود فردٍ ما».[۱۲۵] بنابراین در «أعتق رقبـهٔ» دو حکم عقلی وجود دارد: ۱- مقـدّمات حکمت، که نتیجه می‌دهد رقبه، تمام الموضوع است و غیر از عنوان رقبهٔ، قید دیگری- مثل ایمان- در موضوع دخالت ندارد. ۲- اگر طبیعتی مـأمور به واقع شود و بخواهیم آن امر را اطاعت کنیم، بایـد یک مصـداق از مصادیق طبیعت را ایجاد کنیم. به عبارت دیگر: ایجاد یک مصـداق از مصادیق طبیعت، در تحقّق طبیعت کفایت می کند. امّا مسأله بدلیّت، ربطی به اطلاق ندارد، بلکه در ارتباط با قاعـده عقلی «الطبیعـهٔ توجـد بوجود فردٍ ما» می‌باشد. ذکر این نکته لازم است که قاعده عقلی «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» در ارتباط با تکالیفی مطرح می‌شود که دلیلی بر تعدّد در آنها نداشته باشیم. مثل (أقم الصلاهٔ لدلوک الشمس ...)، که یک نماز ظهر کفایت می کنـد و تکثّر و تعـدّد لازم نیست. اشـکال: اگر مولا در مقام تعبیر بگوید: «جئنی برجلٍ أیّ رجلٍ شئت»، بدون تردید، این تعبیر صـحیح است و معنای آن این است که هر رجلی- خواه عالم باشـد یا جاهل، صـغیر باشـد یا کبیر، ...- کفایت می کنـد. در این صورت:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۴

اوّلًا: کلمه «أیّ رجـلٍ» جنبه تأکیـد برای «رجل» قبلی دارد، زیرا اگر «أی رجلٍ» هم در کار نبود، از «جئنی برجلٍ» اسـتفاده می کردیم که هر رجلی را به محضـر مولاـ بیـاورد، کفـایت می کنـد. ثانیاً: کلمه «أیّ» یکی از الفاظ دالّ بر عموم بـدلی است. نتیجه می‌شود که

«رجل» در «جئنی برجلٍ» بایـد اطلاق بـدلی داشـته باشد، زیرا در غیر این صورت عموم بدلی «أی رجلٍ» نمی‌تواند آن را تأکید کند. پس اگر ما بگوییم:

«بـدلیت، ربطی به اطلاـق نـدارد» بایـد یکی از این دو مطلب فوق را انکـار کنیم. یا جنبه تأکیـد بودن را منکر شویم و یا دلالت «أیّ رجل» بر عموم بـدلی را انکار کنیم. و چون هیچ‌کـدام از این دو را نمی‌توانیم انکار کنیم، پس بایـد وجود اطلاق بـدلی را بپـذیریم. این اشـکال بسـیار مهم است. پاسـخ: در اینجـا بین مسأله تأکیـد و این که «اگر ایّ رجـل را هم نمی‌گفت، ما نیازی به آن نـداشتیم» مغـالطه‌ای پیش آمـده است، زیرا این‌هـا دو عنواننـد. مسأله تأکیـد، به این برمی‌گردد که همان مطلبی را که کلام قبل از تأکیـد افاده می‌کرد، برای مرتبه دوّم به زبان دیگری مطرح شود، در حالی که مفاد «جئنی برجلٍ» عبارت از اطلاق بود.

معنای اطلاق این است که تمام الموضوع برای امر مولا، عبارت از احضار رجل است بدون این که قیدی در آن دخالت داشته باشد. حال اگر این معنا بخواهـد تأکیـد شود، بایـد همین معنا دوباره ذکر شود، مثل این که مولا پس از گفتن «جئنی برجلٍ» بگویـد: «تمام الموضوع برای امر من، عبارت از احضار رجل است و هیچ قیدی در آن دخالت ندارد».

در حالی که کلمه «أیّ رجلٍ» دلالت بر این معنا نمی‌کند. «أیّ رجلٍ» بیان‌کننده قاعده عقلیّه «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» است و این قاعـده در مفاد «جئنی برجل» وجود ندارد. بله، اگر «أیّ رجل» را ذکر نمی‌کرد، همان قاعده عقلیّه ما را به آن معنا راهنمایی می‌کرد. البتـه آن قاعـده عقلیّه نیـازی بـه بیـان نـدارد ولی گـاهی ممکن است مولاـ احسـاس کنـد که مکلّـف تـوجّهی به آن قاعـده نـدارد، به‌همین‌جهت تذکّر آن را لازم می‌بیند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۵

اشکال در مورد اطلاق شـمولی: در مورد اطلاق شـمولی این سؤال مطرح است که آیا منشأ این شـمول چیست؟ به عبارت دیگر در مورد اطلاق شمولی که مسأله شمول مطرح شده و گفته می‌شود: (أحلّ اللّه البیع) با «أحل اللّه کلّ بیع» یک معنا دارد و در «أحلّ اللّه کـلّ بیع» شـمول و عموم اسـتغراقی مطرح است و در (أحـلّ اللّه البیع) هم شـمول نسبت به افراد- هرچنـد به صورت اجمالی- مطرح است، آیا منشأ این شـمول چیست؟ در «أکرم کلّ عالمٍ» آنچه ما را به سوی افراد- هرچنـد به صورت اجمالی- هـدایت می‌کنـد، این است که کلمه «کلّ» برای دلالت بر جمیع افراد و کلمه «عالم» هم برای دلالت بر طبیعت وضع شده است ولی در (أحلّ اللّه البیع) که «بیع» دلاـلت بر طبیعت بیع می‌کنـد و «ال» آن‌هم «ال» جنس است، آیا این شـمول از کجا اسـتفاده می‌شود؟ روشن است که ما لفظی در اینجا نداریم که بتوانیم شـمول را از آن استفاده کنیم، لذا ما معتقدیم همان‌طوری که بدلیّت، هیچ ربطی به اطلاق ندارد، شمولیت هم هیـچ ارتبـاطی به اطلاـق نـدارد و گویا بین اطلاق و شـمول، نوعی تضادّ تحقّق دارد، چون اطلاقْ در صـدد دلالت بر افراد است. ممکن است کسـی بگویـد: طبیعت، اگر بخواهـد تحقّق پیـدا کنـد، بایـد در ضـمن افراد و خصوصـیات فردیّه تحقق پیـدا کنـد و در حقیقت، طبیعتْ متّحـد بـا افرادش می‌باشـد، همان‌طور که در منطق خوانـده‌ایم «الحقّ أنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده». در پاسـخ می‌گوییم: این حرف‌ها مورد قبول است، امّا از نظر وضع و دلالت، کلمه «بیع» برای طبیعت و ماهیت وضع شـده است و اگر بخواهیم ذرّه‌ای از خصوصـیّات فردیّه را برآن اضافه کنیم، خارج از معنای «بیع» خواهد بود. حتّی قبل از خصوصیات فردیّه، اگر بخواهیم پای وجود را به میان بیاوریم، خارج از مدلول لفظ «بیع» است.

همـان‌طور که کلمه «انسـان» برای «مـاهیت حیـوان نـاطق» وضع شـده است، نه برای «حیوان نـاطق موجود». به همین دلیـل می‌گوییم: «ماهیت انسان، گاهی موجود و گاهی معدوم است و مسأله وجود و عدم در ارتباط با ماهیات ممکنه، نسبتی مساوی دارد و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۶

هیچ‌کدام رجحان ندارد». بنابراین انسان و سایر اسماء اجناس برای ماهیت وضع شده‌اند و اگر ماهیت انسان بخواهد وجود پیدا کند، در ضـمن افراد وجود پیدا می‌کند و اتحادش با افراد به گونه‌ای است که ما نمی‌توانیم ماهیت را از خصوصیات فردیّه جدا کنیم بلکه

مجموعه آنها به عنوان مصداق برای انسان است و حمل انسان بر «زید» حمل شایع صناعی است که ملاکش اتحاد در وجود خارجی است. ولی مسئله این است که اتحاد در وجود خارجی، یک مطلب و مفاد لفظ بودن، مطلب دیگر است. کلمه «انسان» هیچ‌گاه دلالت بر «زید» نمی‌کند و استعمال «انسان» در «زید» استعمال غیر حقیقی است، بله، اگر «زید» را بخواهیم در «انسان» استعمال کنیم باید بگوییم: «زید، به دلالت تضمّنی، دلالت بر انسان می‌کند» ولی در عکس آن هیچ دلالتی وجود ندارد. پس در (أحلّ اللّه البیع) که ما ملاحظه می‌کنیم «بیع» برای نفس طبیعت وضع شده و «ال» آن‌هم «ال» جنس است، وجهی برای مطرح کردن شمول وجود ندارد.

شمول در ارتباط با مصادیق و افراد است و در اینجا چیزی که برآن دلالت کند نداریم. در نتیجه شمولیت و بدلیت هیچ ربطی به اطلاق ندارد. در اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر مولا بگوید: «الصلاهٔ واجبهٔ» شما در مقام امتثال می‌گویید: «یک فرد کفایت می‌کند». ولی اگر بگوید: «الصلاهٔ معراج المؤمن»، پای فرد مطرح نیست و حکم روی طبیعت رفته است و در یکایک وجودات طبیعت، عنوان معراجیّت مطرح می‌شود، این فرق از کجا آمده است؟ در حالی که موضوع در هر دو، همان «الصلاهٔ» است و شما هم می‌گویید: «معنای اطلاق در موارد فرق نمی‌کند و ما چیزی به عنوان اطلاق شمولی و اطلاق بدلی نداریم». و یا در «أعتق الرقبهٔ» و (أحلّ اللّه البیع)، ما می‌بینیم که در هر دو، حکم وجود دارد- هرچند در یکی تکلیفی و در دیگری وضعی است- ولی در مورد (أحلّ اللّه البیع) به اطلاقش تمسک می‌شود و هر بیعی که در صحّت و فسادش تردید داشته باشیم- مثل معاطات- محکوم به صحّت می‌گردد، ولی در «أعتق الرقبهٔ»، می‌گویید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۷

«عتق یک فرد از رقبه کفایت می‌کند». آیا منشأ این فرق چیست؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: در مواردی که حکم تکلیفی وجود دارد، چون غرض مولا در حکم تکلیفی عبارت از وجود طبیعت و ماهیت است، و قاعده عقلیّه می‌گوید: «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما» استفاده می‌کنیم که یک فرد از طبیعت کافی است. در غیر مقام حکم هم گاهی قرینه اقتضای وجود واحد را دارد، مثل این که در مقام اخبار گفته شود: «جاءنی الرّجل» و «ال» در «الرّجل» برای جنس باشد- نه برای عهد- در اینجا روشن است که کسی که در خارج به سراغ من آمده نمی‌تواند همه افراد طبیعت رجل باشد بلکه مراد در اینجا همان ماهیت و طبیعت است که با یک فرد هم صدق می‌کند. امّا در مواردی که پای حکم تکلیفی در کار نیست و قرینه‌ای که مسئله را روی وجود واحد پیاده کند در کار نیست، آنجا هم موضوعْ نفس ماهیت است. موضوع در «الصلاهٔ معراج المؤمن» نفس ماهیت صلاهٔ است و ماهیت صلاهٔ در ضمن هر صلاتی تحقّق پیدا می‌کند، مثل «الإنسان حیوان ناطق» که کسی نمی‌تواند احتمال دهد که «یک فرد از افراد انسان، حیوان ناطق است»، بلکه هرجا طبیعت «انسان» تحقّق پیدا کند، «حیوان ناطق» به صورت حمل اوّلی ذاتی برآن حمل می‌شود، خواه در ضمن زید باشد، یا در ضمن عَمرو یا در ضمن بکر. بنابراین در هر دو مورد، حکم روی طبیعت و ماهیت رفته و اختلاف به لحاظ حکمی است که به این‌ها تعلّق گرفته است. حکم وجوبی، موافقت می‌خواهد و موافقتش به این است که طبیعت تحقّق پیدا کند و تحقّق طبیعت، به وجود فردٍ ما از آن می‌باشد. ولی (أحلّ اللّه البیع) دیگر موافقت نمی‌خواهد. «أحلَّ» حکمی وضعی و به معنای این است که خداوند این ماهیت را- در مقابل ربا- محکوم به صحّت و نفوذ قرار داده است. امّا آنچه نافذ است همان طبیعت بیع است و معاطات، بیع با صیغه فارسی، بیع نسیه و امثال این‌ها، مصادیقی از طبیعت بیع می‌باشند. پس این اختلاف مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۸

مطلق نیست تا کسی بیاید مطلق را بر دو قسم تقسیم کند. بلکه اختلاف در رابطه با چیزی است که ارتباط با مطلق پیدا می‌کند. آیا آن چیز حکم تکلیفی است یا حکم وضعی یا خبر- مثل جاءنی الرجل- و یا این که یک عرض است؟ در «الإنسان ضاحک» که ضاحک عرض خاص برای انسان است، معنایش این است که این عرض خاص برای این طبیعت ثابت است و ما در مقام تفسیر

می گوییم: «در ضـمن هر فردی که تحقّق پیـدا کنـد» ولی این تفسـیر، مفـاد «الإنسان ضاحک» نیست. نتیجه بحث: از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که در عین این که تقسیم اطلاق به بـدلی و شـمولی، تقسـیم ناتمامی است ولی ما نمی‌توانیم وجود فرق بین «الصـلاهٔ واجبهٔ» و «الصلاهٔ معراج المؤمن» را انکار کنیم و این فرق در ارتباط با چیزی است که به مطلق تعلّق گرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۶۹

## آیا هر عمومی نیازمند به اطلاق است؟

### مقدّمه بحث:

تردیـدی نیست که واضع کلمه «کـلّ» را برای دلالـت بر استیعـاب افراد وضع کرده است و چون مضـاف الیه افراد، عبارت از طبیعت است، پس کلمه «کلّ» برای دلالت بر استیعاب افراد طبیعت وضع شده است. امّا آیا کدام طبیعت در اینجا مراد است؟

طبیعت مطلق یا طبیعت مقیّد؟ و در صورت شکّ چه باید کرد؟ توضیـح اینکه مولا همان طور که می‌تواند بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ»، می تواند بگوید:

«أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ»، زیرا در این صورت نه در تقیید عالم به عادل، مسامحه و تجوّزی مطرح است و نه چنین تعبیری مستلزم تحقّق مجـازیّت در کلمه «کـلّ» است. مولاـ از ابتـدا نظرش بر اکرام جمیع مصـادیق طبیعت عـالم عادل- به نحو عام اسـتغراقی- بوده است. کلمه «کـلّ» برای دلاـلت بر استیعـاب افراد مـدخول خودش وضع شـده است ولی آیا مـدخول آن چیست؟ این دیگر ربطی به «کلّ» ندارد. اگر مدخول آن، مطلق عالم باشد، «کلّ» هم دلالت بر استیعاب تمام افراد عالم می‌کند، خواه عادل باشند یا فاسق.

و اگر مـدخول «کـلّ» عبارت از «عالم عادل» باشـد، «کلّ» هم دلالت بر استیعاب تمام افراد «عالم عادل» می‌کنـد. پس در کلمه «کلّ» جای این توهّم نیست که کسی بگوید:

«اگر مدخول «کلّ»، طبیعت مقیّده بود، تصرفی در موضوع له «کلّ» به عمل آمده است».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۰

### اشکال:

#### اشاره

پس از بیان مقدّمه فوق، جای این سؤال است که اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و برای ما معلوم نباشد که آیا مولا، مطلق عالم را اراده کرده یـا عـالم عـادل را؟ آیـا چه چیزی در اینجا تردیـد مـا را برطرف می‌کنـد؟ مستشـکل می‌گویـد: در اینجـا ناچـاریم از راه مقـدّمات حکمت وارد شـده و اطلاق عالم را ثابت کنیم، تا بتوانیم «أکرم کلّ عالمٍ» را بر استیعاب افراد طبیعت عالم- بدون هیچ قید و شـرطی- حمـل نمـاییم. بنـابراین کلمه «کلّ» که در رأس الفاظ عموم است، در دلالتش بر استیعاب، تابع مـدخولش می‌باشـد. اگر مدخول آن وسعت داشت، دایره عام هم وسیع خواهد شد و اگر مدخول آن، دارای تضییق بود، دایره عام هم مضیّق خواهد بود. و اگر نـدانیم که آیا مولا چه چیزی از مـدخول اراده کرده است؟ راهی جز مطرح کردن مقدّمات حکمت نداریم. و با وجود مقدّمات حکمت، معلوم می‌شود که مولا «مطلق عالم» را اراده کرده و در این صورت، کلمه «کلّ»، تابع مـدخول خود شده و بر استیعاب افراد مطلق عالم دلالت می‌کنـد. در سایر چیزهایی که بر عموم دلالت می‌کنند نیز همین‌طور است. مثلًا اگر فرض کنیم که نکره در سـیاق

نفی دلالت بر عموم می‌کنـد، «لا رجل فی الدّار» به این معنا خواهد بود که «هیچ فردی از افراد طبیعت رجل در دار وجود ندارد». در اینجا هم بایـد ببینیم چه چیزی در سیاق نفی واقع شده است؟ زیرا کسـی که می‌گوید: «لا رجل فی الدار» می‌تواند بگوید: «لا رجل عالماً فی الـدار»، پس اگر بگوید: «لا رجل فی الدار» و ما بخواهیم نفی وجود فردی از افراد رجل را اسـتفاده کنیم، ابتدا باید اطلاقی برای «رجـل» درست کنیم تا وقتی در سیاق نفی قرار می‌گیرد، اقتضای عموم بنمایـد. پس سعه و ضـیق نکره در سیاق نفی هم تابع چیزی است که نفی بر سر آن آمـده است. اگر نفی بر سر طبیعت رجـل- به نحو اطلاق- آمـده باشـد، به این معنا می‌شود که «هیچ فردی از افراد طبیعت وجود ندارد»، امّا اگر قیدی همراه آن باشد- مثل این است که بگوید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۱

«لا رجـل عالماً فی الـدار»- در محـدوده خودش افاده عموم می‌کنـد. ولی در صورت شک، بایـد ابتـدا از طریق مقـدّمات حکمت، اطلاـق را ثـابت کرده، سپس حکم به عمومیت نمـاییم و اگر مقـدّمات حکمت، کامـل نباشـد، نمی‌توانیم عموم را اثبات کنیم. قائل سپس می‌گویـد: این امر خیلی بعیـد به نظر می‌رسـد که بـا وجود اسـتقلالی که بحث عـام دارد، برای اثبـات عموم نیازمنـد به اثبـات اطلاق باشیم. بررسی اشکال فوق: از این اشکال، دو جواب داده شده است:

### ۱- جواب مرحوم حائری:

ایشان اشـکال فوق را به دو صورت جواب داده‌انـد: الف: جواب حلّی: در الفاظ عموم، هیـچ‌گونه نیازی به جریان مقـدّمات حکمت نـداریم، زیرا وقـتی مولاـ چیزی را در عنـوان موضوع حکم خود قرار داد، معلوم می‌شود که مولاـ روی این عنوان تکیه کرده است و به‌همین‌جهت آن را موضوع برای حکم خودش قرار داده است. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم زیداً»، معلوم می‌شود که روی اکرام زید تکیه دارد و برای آن، موضوعیت قائـل است.[۱۲۶] در اینجا نیز وقتی مولا می‌گویـد: «أکرم کلّ رجلٍ»، همان‌طور که معلوم می‌شود مولاـ روی عنوان رجولیت تکیه کرده و هیـچ به ذهن نمی‌آیـد که «أکرم کـلّ رجـلٍ» شامـل مرئه هم بشود، از این که مولا «رجل» را موضوع قرار داده- نه «رجل» مقیّد به علم» را- اسـتفاده می‌کنیم که عنوان «عالمیت» هیچ نقشی ندارد. و این به‌معنای جریان مقدّمات حکمت در «رجل» نیست بلکه نفس کلمه «رجل»، همان‌طور که «مرئه» را نفی می‌کنـد، مـدخلیت علم را نیز نفی می‌کند. ب: جواب نقضی: اگر عموم، متوقّف بر اطلاق باشد، در جایی که مولا، مسئله را به لسان اطلاق بیان کند- مثل این که بگوید: «أکرم رجلًا»- نه به لسان عموم، با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۲

مشکل مواجه می‌شویم، زیرا در اینجا سؤال می‌شود که آیا آن «رجل» ی که شما می‌خواهید اطلاق را در آن پیاده کنید، مطلق رجل است یـا رجـل مقیّـد به علم و یـا رجل مهمل؟ و احتمال چهارمی هم وجود نـدارد. اگر بگوییـد: «موضوع اطلاق، رجلِ مقیّـد به علم اسـت». می‌گـوییم: «فرض این است که شـما بـا اجرای اطلاـق می‌خواهیـد تقییـد به علم را از بین ببریـد، در این صـورت نمی‌تـوانید موضوع اطلاـق را رجـلِ مقیّـد به علم قرار دهیـد. آن طبیعت است که بـا اطلاـق می‌توان تقییـدش را نفی کرد، امّا اگر طبیعتْ مقیّد باشد، وجهی ندارد که قید آن را به کمک اطلاق سلب کنیم». و اگر بگوید: «موضوع اطلاق، رجلِ مهمل- یعنی «رجل» ی که مولا در مقام بیانش نیست- می‌باشد». می‌گوییم: «اگر مولا در مقام بیان نیست، چگونه می‌توانید با استفاده از مقدّمات حکمت، اطلاق را ثابت کنید؟ در حالی که مهم‌ترین مقدّمه از مقدّمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال». پس شما راهی ندارید جز این که موضوع اطلاق را «مطلق رجل» بدانید، در این صورت نتیجه این می‌شود که در «أکرم رجلًا» باید ابتدا- از راه مقـدّمات حکمت- «مطلق رجل» را پیـدا کنیـد، سپس اطلاق را در مورد آن پیاده کنیـد. و در این صورت، همان اشـکالی که مستشکل در ارتباط با عموم مطرح کرد، به خودش برمی گردد.

مستشکل می‌گفت: «برای اثبات عموم، به اطلاق و مقدّمات حکمت نیاز داریم»، ما هم به او می‌گوییم: «لازمه این حرف این است که در محدوده مطلق هم باید ابتدا طبیعت مطلقه را به دست آوریم، سپس اطلاق و مقدّمات حکمت را در مورد آن پیاده کنیم».
آیا مستشکل می‌تواند ملتزم به این معنا شود که برای استفاده اطلاق در «أکرم رجلًا»، به دو اطلاق و مقدّمات حکمت نیاز است؟ روشن است که مستشکل نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود بلکه همان جوابی که ما نسبت به اشکال در مورد عام مطرح کردیم، در اینجا مطرح کرده می‌گوید:
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۳
«ظاهر این است که وقتی متکلم «رجل» را به عنوان موضوع قرار داد، تکیه‌اش روی همین عنوان است، پس مقدّمات حکمت در مورد آن پیاده شده و اطلاقْ استفاده می‌شود». نتیجه کلام مرحوم حائری این شد که دلالت «أکرم کلّ رجلٍ» بر عموم، هیچ توقّفی بر مقدّمات حکمت ندارد.[۱۲۷] این بیان مرحوم حائری با توضیحی است که ما نسبت به کلام ایشان مطرح کردیم. اشکال بر کلام مرحوم حائری: ما قبول داریم که وقتی مولا عنوانی را موضوع حکم خود قرار می‌دهد، ملازم با این است که روی آن عنوان تکیه کرده باشد، به‌همین‌جهت در «أکرم کلَّ رجلٍ» خروج مرئه را استفاده می‌کردیم، امّا نسبت به مسأله عالم- که به عنوان قید برای رجل مطرح است- دو مطلب وجود دارد: ۱- کلمه «کلّ» از ابتدا اعلام می‌کند که «من تابع سعه و ضیق مدخول هستم، اگر مدخول، عبارت از «رجل» باشد، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت «رجل» دارم و اگر مدخول، عبارت از «رجل عالم» باشد، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت «رجل عالم» می‌کنم». به عبارت دیگر: کلمه «کلّ» می‌گوید: «من برای استیعاب افراد مدخول وضع شده‌ام، و تعیین مدخول از عهده من خارج است، باید آن را از راه دیگر بدست آورید». ۲- در اینجا موضوع برای ما معلوم نیست، زیرا ما نمی‌دانیم که آیا «کلّ رجلٍ» به عنوان موضوع برای حکم است یا «کلّ رجلٍ عالمٍ»؟ و ما تنها از راه مقدّمات حکمت می‌توانیم بفهمیم که قید عالمیت در موضوع دخالت ندارد. به بیان دیگر: عنوان عالمیت، قابل مقایسه با عنوان «مرئه» نیست، زیرا ما از نفس کلمه «رجل» که مولا در موضوع حکمش اخذ کرده، خروج «مرئه» را استفاده
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۴
می‌کنیم، امّا این که «عالمیت نقشی در موضوع ندارد» تنها از راه مقدّمات حکمت می‌تواند ثابت شود. خلاصه اشکالی که ما بر مرحوم حائری وارد کردیم این است که می‌گوییم: ما کبرای مسأله شما را قبول داریم که «اگر مولا چیزی را به عنوان موضوع برای حکم قرار داد، برای آن چیز اصالت قائل است»، امّا در «أکرم کلَّ رجلٍ»، صغرای قضیه برایمان روشن نیست. یعنی نمی‌دانیم که آیا مولا چه چیزی را به عنوان موضوع برای حکم خود قرار داده است؟ آیا «کلّ رجلٍ» به عنوان موضوع است یا «کلّ رجلٍ عالمٍ»؟
هر دو احتمال وجود دارد و برای اثبات احتمال اول، راهی جز مقدّمات حکمت و اطلاق وجود ندارد و اگر مقدّمات حکمت جریان نداشته باشد، نمی‌توانیم عدم مدخلیت قید علم را احراز کنیم. در نتیجه کلام مرحوم حائری نمی‌تواند اشکال «احتیاج عموم به اطلاق» را برطرف کند. و اشکال هم خیلی مهم است که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت.

### ۲- جواب امام خمینی رحمه الله:

امام خمینی رحمه الله در پاسخ اشکال «احتیاج عموم به اطلاق» می‌فرماید: مجرای عموم با اطلاق فرق دارد و این دو در یکجا جمع نمی‌شوند. توضیح: در مسأله اطلاق که متکلم می‌گوید: «أعتق الرقبة» و مخاطب، مردّد می‌شود که آیا مولا «مطلق رقبه» را اراده کرده یا «رقبه مؤمنه» را؟ در اینجا آنچه قبل از اطلاق و تقیید مطرح است و موضوع برای اطلاق و تقیید را درست می‌کند، احراز این معناست که حکم به طبیعت و ماهیت تعلّق گرفته است و طبیعت، هیچ نظارتی به افراد و مصادیق ندارد.[۱۲۸] و در اینجا ما اصلًا حق نداریم پای خود را از دایره طبیعت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۵

بیرون گذاریم، چون چیزی که اشعار به افراد داشته باشد، نداریم. ما در بحث «تعلّق اوامر و نواهی به طبایع» این معنا را ثابت کردیم که عـالَم تعلّق امر، غیر از عـالَم امتثال و موافقت است. عـالَم تعلّق امر، همـان عـالَم طبیعت و ماهیت است، امّا عالَم موافقت و امتثال، عبارت از عالَم وجود است، تا وقتی که «صـلاة» وجود خارجی پیدا نکند، موافقتی با (أقیموا الصلاة) حاصل نشده است. در نتیجه در «أعتق الرقبة»، مجرای اطلاق عبارت از نفس طبیعت است و قبل از اطلاق و تقیید، اصل این معنا که «طبیعت، متعلّق حکم است» برای ما محرز است. ولی امر دائر بین این است که آیا «طبیعت مطلقه» متعلّق حکم است یا «طبیعت مقیّد به قید ایمان»؟ در این صورت اگر مقـدّمات حکمت و شـرایط جریـان اطلاق وجود داشـته باشـد، ما اسـتفاده می‌کنیم که آن طبیعت متعلّق حکم، همان «طبیعت مطلقه» است، امّا اگر مقدّمات حکمت، ناقص باشد، ما مردّد می‌شویم، البته در این که «طبیعت، متعلّق حکم است» تردیدی نداریم، بلکه در اطلاق و تقییـد، تردیـد داریم و نمی‌دانیم آیا «مطلق رقبه» به عنوان مأمور به است یا «رقبه مقیّـد به قید ایمان»؟ امّا در مسأله عام، نقطه مقابـل ایـن معنـاست. وقـتی مولاـ کلمه «کـلّ» را اسـتعمال می‌کنـد، می‌فهمیم که پـای طـبیعت مطرح نیست بلکه پـای افراد در میـان است.[۱۲۹] و همین‌جا مجرای عموم از مجرای اطلاق جـدا می‌شود. در عموم، نظر به افراد است نه به طبیعت، ولی در اطلاق، نظر به طبیعت است نه افراد. در اطلـاق، حتی به نحو اجمـال هم نظـارتی به افراد وجود نـدارد. در اینجا گویا از امام خمینی رحمه الله سؤال می‌شود: بالاخره در «أکرم کلّ رجل» که ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۶

شـک داریم آیـا مولاـ «مطلق رجل» را اراده کرده یا «رجل عالم» را؟ شـما مشـکل را چگونه حلّ می‌کنیـد؟ امام خمینی رحمه الله در پاسـخ می‌فرمایـد: «در اینجا «اصالة عدم الخطإ» جریان پیدا می‌کند». توضیـح کلام امام خمینی رحمه الله: اگر فرض کنیم تعداد افراد علماء ده نفر باشـد و مولا بگویـد: «أکرم زیـداً و بکراً و خالـداً و ...» و اسامی نه نفر آنان را ذکر کرده و اسم نفر دهم را ذکر نکنـد، برای ما شک پیش می‌آید که آیا مولا اراده اکرام نفر دهم را دارد یا نه؟ روشن است که در اینجا کسی نمی‌تواند جلوی شکّ ما را بگیرد و در اینجا مسأله مقدّمات حکمت و اصالة الاطلاق هم مطرح نیست. در این گونه موارد، عقلاء اصلی دارند به نام «اصالة عدم الخطأ» و مفادش این است که مولا در مقام بیان مراد خودش خطا و اشـتباهی نکرده است. این اصل یک اصل عقلایی است و ربطی به اصـول عملیه هم ندارنـد. بنـابراین وقـتی در وجود اکرام فرد دهم تردیـد می‌کنیم، یـا بایـد بگوییم: «مولاـ فرد دهم را اراده نکرده است» و یا بگوییم: «فرد دهم را اراده کرده ولی اشتباهاً اسم او را مطرح نکرده است». در اینجا «اصالة عدم الخطأ» می‌گوید: «مولا در مقـام بیـان مراد خـودش اشـتباه نکرده است» و نـتیجه این می‌شود که مراد مولاـ اکرام همـان نه نفر بوده است. امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: در «أکرم کـلّ رجلٍ» نیز اگر شک کنیم آیا مراد مولا اکرام «کلّ رجل» است یا اکرام «کلّ رجل عالم»؟ چیزی که شـک ما را بر طرف می‌کند، «اصالة عدم الخطأ» است، زیرا با توجه به این که مسئله، مسأله طبیعت نیست بلکه مسأله افراد و مصادیق است، اگر مقصود مولا، اکرام «کلّ رجل عالم» بود، باید به آن تصریح می‌کرد و چون تصریح نکرده است، معلوم می‌شود که چنین چیزی مراد او نبوده و یـا اگر هم مراد او بوده، اشـتباهاً آن را ترک کرده است، ولی «اصالـة عـدم الخطـأ» می‌گویـد: «از نـاحیه مولاـ خطـا و اشتباهی صورت نگرفته است» بنابراین اکرام «کلّ رجل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۷

عالم» مراد او نبوده است.[۱۳۰] در مورد روایـات نیز وقتی شک می‌کنیم که آیا راوی اشـتباهاً چیزی از روایت را کم کرده یا چیزی به آن اضافه کرده، «اصالة عدم النقیصة» و «اصالة عدم الزیادة» جریان پیدا می‌کند و این دو اصل، از شـئون «اصالة عدم الخطأ» است. شایـد نظر مرحوم آخوند نیز یک چنین معنایی باشد، ایشان می‌فرماید: «بعید نیست که لفظ «کلّ» در «أکرم کلّ رجل» خودش ظهور در اطلاق داشـته باشـد، بـدون این که نیازی به مقـدّمات حکمت باشـد». هرچند ایشان علّت این مسئله را بیان نکرده‌اند و ذکری از

«اصالهٔ عدم الخطأ» به میان نیاورده‌اند ولی ممکن است مراد ایشان همین مطلب باشد.[۱۳۱]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۷۹

## الفاظ عموم

### ۱- نکره در سیاق نفی

#### اشاره

یکی از الفاظی که به عنوان الفاظ دالّ بر عموم مطرح شده، «نکره در سیاق نفی» است. البته نکره خصوصیتی ندارد بلکه اسم جنس ۱۳۲] واقع در سیاق نفی نیز همین حکم را دارد. «لا رجلَ فی الدار» هم مانند «لیس رجلٌ فی الدار» است. و بنا بر مبنای کسانی- چون مرحوم آخوند- که نهی را به معنای «طلب ترک طبیعت» می‌دانند،[۱۳۳] دایره این معنا به نکره و اسم جنس واقع در سیاق نهی نیز توسعه پیدا می‌کند، زیرا در این صورت، «لا تشرب الخمر» به معنای «أطلب منک ترک شرب الخمر» است و ترک شرب خمر، در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که همه مصادیق شرب خمر ترک شود. به عبارت دیگر: دلیلی را که مرحوم آخوند در اینجا برای دلالت «نکره در سیاق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۰

نفی» بر عموم مطرح می‌کند، همان چیزی است که در باب نواهی مطرح کرده و آن عبارت از قاعده عقلیّه «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها» است. پس بر اساس این مبنا، نکره و اسم جنس چه در سیاق نفی واقع شوند و چه در سیاق نهی، در این بحث داخلند ولی ما در اینجا فقط «نکره در سیاق نفی» را مطرح می‌کنیم. در مورد نکره در سیاق نفی- مثل «لیس رجلٌ فی الدار»- بین قائلین به دلالت بر عموم و کسانی که دلالت بر عموم را نفی می‌کنند، یک جهت مشترک وجود دارد و آن این است که در اینجا پای دلالت لفظی در میان نیست، به خلاف لفظ «کلّ» و امثال آنکه استناد به وضع و واضع و دلالت لفظی داشت. در «لیس رجلٌ فی الدار» چه چیزی می‌تواند دلالت لفظی بر عموم داشته باشد؟ «لیس» از ادات نفی است. «رجلٌ» هم دلالت بر طبیعت می‌کند و تنوین آن‌هم مفید وحدت غیر معیّن و لا بعینه است. و معنای «فی» و «الدار» هم مشخّص است.

کسی هم نیامده در اینجا ادّعای وضع مجموعی بنماید و اصولًا دلیلی هم برای آن وجود ندارد. در جملات ترکیبیّه، خصوصیاتی که در ترکیب مطرح است، دارای وضع می‌باشد. مبتدا و خبر جمله اسمیه و خصوصیتی که جمله اسمیه دلالت دارد، جمله فعلیه و خصوصیتی که جمله فعلیه دلالت دارد، در مورد همه خصوصیات، دلالت وضعی مطرح است، ولی در هیچ کتاب لغتی مطرح نشده است که «نکره- که عبارت از طبیعت مقیّد به وحدت است- اگر بعد از نفی واقع شود، ملحق به الفاظ عموم است». به‌همین‌جهت کسانی که نکره در سیاق نفی را مفید عموم می‌دانند، حساب آن را از حساب لفظ «کلّ» و امثال آن جدا کرده‌اند.

#### کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند در مورد «نکره در سیاق نفی» می‌فرماید: «و دلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلًا». یعنی کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند که «نکره در سیاق نفی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۱

عقلًا مفید عموم است».[۱۳۴] بررسی کلام مرحوم آخوند: مسأله عقلیّه‌ای که مرحوم آخوند در اینجا مطرح می کند، قضیّه «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها»[۱۳۵] است. و مـا در بحث‌هـای گذشـته این معنا را به کلّی انکار کردیم و گفتیم: این‌طور نیست که نسبت طبیعت به وجود با نسبت آن به عـدم، مختلف باشـد. بلکه اضافه طبیعت به وجود و عـدم، در جمیع ممکنات، اضافه واحـدی است. اگر به وجود واحـد، وجود پیدا می کند، به عدم آن موجود هم معدوم می‌شود. البته مانعی ندارد که طبیعت، در آنِ واحد، هم اتصـاف به وجود داشـته باشـد و هم اتصـاف به عـدم، همان‌طور که مانعی نـدارد که همه امور متضاد، در مورد طبیعت در آنِ واحد مطرح باشـد. جسم مشـخص خارجی نمی‌تواند در آنِ واحد، هم معروض سواد و هم معروض بیاض باشد ولی طبیعت جسم، در آنِ واحـد، هم معروض بیاض و هم معروض سواد است، زیرا کثیری از اجسام، اسودنـد و- مقارن با اسودیت- کثیری دیگر از اجسام به ضدّ آن اتصاف دارند و هر دو هم وجود دارند و مصداق طبیعت اجسام می‌باشند. بنابراین فرمایش مرحوم آخوند قابل قبول نیست و عقلْ دلالت بر این معنا ندارد که «نکره در سیاق نفی» دلالت بر عموم می کند. بله، عرف نکره در سیاق نفی را مفید عموم می‌داند. قضیّه «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع أفرادها» چیزی نیست که عقل برآن دلالت کند ولی عرف آن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۲

را می‌پذیرد.[۱۳۶] لذا اختلاف ما با مرحوم آخوند در اصل دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم، نیست بلکه اختلاف در این است که آیا عقل چنین معنایی را افاده می کند یا عرف؟ ما معتقدیم در مورد نکره در سیاق نفی، دلالت عرفیه‌ای بر عموم وجود دارد، شاهد این مطلب، فهم عقلاء و عرف از تعبیراتی مثل «لا رجل فی الدار» است. البته باید توجه داشت که دلالت عرفی نکره در سیاق نفی بر عموم، به این معنا نیست که عرف یک چنین معنایی را به طور مستقیم از نکره در سیاق نفی استفاده می کند، به گونه‌ای که به وضع و تبـادر برگشت کنـد، بلکه می‌خواهیم بگوییم: قاعـده «الطبیعـهٔ لا تنعـدم إلّا بانعـدام جمیع الأفراد» قاعـده‌ای عرفی است. اکنون این سؤال مطرح اسـت که آیـا دلـالت «نکره در سیاق نفی» بر عمـوم، نیـازی به اطلاـق و مقـدّمات حکمت دارد؟ در پاسـخ این سؤال می گوییم: قاعـده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» خواه، قاعده‌ای عقلی باشد یا عرفی، موضوع و صـغرای خود را مشـخّص نمی کنـد بلکه بایـد ما موضوع را در اختیار آن قرار دهیم. اگر ما «طبیعت مطلقه»- مثل «طبیعت رجل»- را در اختیار قاعده بگذاریم، قاعـده به مـا می گویـد: «این طـبیعت مطلقه، در صورتی انعـدام پیـدا می کنـد که همه افراد آن منعـدم شـده باشـند»، امّـا اگر «طبیعت مقیّـده»- مثـل «طبیعت رجـل عالم»- را در اختیار آن بگـذاریم، «لا تنعـدم» هم در ارتباط با همین «طبیعت مقیّـده» خواهـد بود، یعنی «طـبیعت رجـل عـالم» در صورتی منعـدم می‌شود که همه افراد همین طـبیعت- یعنی «طبیعت رجـل عـالم»- منتفی شـده باشـند. هیچ کبرایی متعرّض صغرای خود نیست. «کلّ متغیّر حادث» می گوید: «هر متغیّری حادث است» ولی به هیچ عنوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۳

تعرّضـی بـه عـالَم نـدارد، کـه «آیـا عـالَم، جزء مصـادیق متغیّر اسـت یـا نه؟» بلکه اگر فرض کنیم متغیّر اصـلًا مصـداق نداشـته باشـد، درهرصورت، کبرای «کـلّ متغیّر حـادث» در جـای خودش درست است. همـان‌طور که «شـریک البـاری ممتنع» و «اجتمـاع الضـدّین مسـتحیلٌ» درست است، با این که امکان نـدارد مصـداقی برای شـریک الباری و اجتماع ضدّین وجود داشـته باشد. اینجاست که ما- هماننـد مرحـوم آخونـد- عقیـده داریم که دلـالت نکره در سیاق نفی بر عموم، به مقـدّمات حکمت نیازمنـد است. یعنی اگر متکلّم بگویـد: «لا رجل فی الـدار» و ما تردید کنیم که آیا «رجل مطلق» را اراده کرده یا «رجل مقیّد به علم» را؟ در اینجا برای اثبات اطلاق هیـچ راهی جز مقـدّمات حکمت نـداریم. و اساس مقدّمات حکمت این است که مولای عاقل، مختار، متوجه و ملتفت، در مقام بیان تمـام خصوصـیات بوده ولی در عین حـال اشـاره‌ای- چه به صورت متصل یا به صورت منفصل- به قیـد عالم ننموده است. ما قبل از این که بخواهیم قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» را در مورد «لا رجل فی الدار» پیاده کنیم، باید اطلاق و تقیید آن را

ثابت کنیم. به عبارت دیگر: در نکره در سیاق نفی، باید ابتدا متعلّق نفی را مشخّص کنیم تا محدوده منفی و اطلاق و تقیید آن برای ما روشن شود، در این صورت قاعده مذکور می‌گوید: اگر نفی به «طبیعت مطلقه رجل» تعلّق گرفته باشد، انتفاء «طبیعت مطلقه رجل» به انتفاء جمیع افراد رجل خواهد بود و اگر نفی به «طبیعت رجل مقیّده به علم» تعلّق گرفته بود، انتفاء «طبیعت رجل مقیّده به علم» به انتفاء جمیع افراد «رجل عالم» خواهد بود. پس چون اینجا پای نفی و نهی در کار است، باید قبل از این که به سراغ کبری برویم، صغری را مشخص کنیم و صغری هم از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و اگر در جایی مقدّمات حکمت ثابت نشود، ما چه چیزی را در اختیار قاعده قرار دهیم؟ آیا قاعده را در ارتباط با طبیعت مطلقه پیاده کنیم یا در ارتباط با طبیعت مقیّده؟ دلیلی بر هیچ‌کدام نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۴

ممکن است سؤال شود: چه فرقی بین عموم مستفاد از نکره در سیاق نفی با عموم مستفاد از لفظ «کلّ» وجود دارد که شما در یکی مقدّمات حکمت را لازم می‌دانید و در دیگری لازم نمی‌دانید؟ در پاسخ می‌گوییم: فرق این است که در نکره در سیاق نفی، هیچ صحبتی از افراد مطرح نیست. در «لا- رجل فی الدار» کلمه «لا» بر نفی و «رجل» بر طبیعت دلالت می‌کند و معنای «فی الدار» هم روشن است. در نواهی هم همین‌طور است. در «لا- تشرب خمراً» دو چیز داریم: یکی هیئت «لا- تفعل»، که بر نهی دلالت می‌کند و دیگری «طبیعت خمر یا شرب خمر». و به حسب دلالت لفظی، هیچ‌گونه اشعاری نسبت به افراد و مصادیق وجود ندارد. به‌همین‌جهت ما باید افراد را از طریق قاعده «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»- که خارج از محدوده دلالت لفظی است- استفاده کنیم. یعنی صغری و کبرایی به صورت زیر ترتیب دهیم: صغری: «لا رجل فی الدار» که دلالت بر نفی وجود طبیعت رجل در خانه می‌کند. کبری: انتفاء طبیعت، به انتفاء جمیع افراد آن طبیعت است. نتیجه: «لا- رجل فی الدار» دلالت بر انتفاء جمیع افراد رجل در خانه می‌کند. ولی این مطلبی جدای از دلالت لفظی است. در محدوده لفظ، فرقی بین «لا رجل فی الدار» با «أعتق رقبهٔ» وجود ندارد. همان‌طور که در «أعتق رقبهٔ» پای مقدّمات حکمت به میان می‌آید، در «لا رجل فی الدار» هم باید اطلاق را از راه مقدّمات حکمت استفاده کرد. در حالی که در «أکرم کلّ عالم» از ابتدا نظر روی افراد و مصادیق بود، زیرا کلمه «کلّ» به حسب وضع لغوی بر چنین معنایی دلالت می‌کرد. و هنگامی که پای افراد به میان آمد، دیگر طبیعتْ مطرح نیست تا مجرای اطلاق و مقدّمات حکمت باشد. و برای دفع این احتمال که «شاید مولا می‌خواسته «أکرم کلّ رجلٍ عالمٍ» بگوید و اشتباهاً «أکرم کلّ عالمٍ» گفته است» از «اصالهٔ عدم الخطأ»- که از اصول معتبر عقلائی است- استفاده می‌کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۵

در نتیجه نکره در سیاق نفی، به نظر ما دلالت عرفی بر عموم دارد ولی فرقش با «أکرم کلّ عالم» این است که نکره در سیاق نفی در صورتی مفید عموم است که قبلًا مقدّمات حکمت در آن جریان پیدا کرده باشد ولی در «أکرم کلّ عالمٍ» چون از ابتدا نظر به افراد دارد، نیازی به مقدّمات حکمت وجود ندارند. این فرق را ما از کلام حضرت امام خمینی رحمه الله استفاده کردیم.

### ۲- محلّا به «ال»

#### اشاره

یکی از الفاظی که دلالت آن بر عموم، مورد اختلاف است، «محلّا به ال» است.

«محلّا به ال» گاهی مفرد و گاهی جمع است. در مورد «محلّا به ال» سه نظریه وجود دارد: ۱- مشهور بین اصولیین این است که مفرد

محلّی به «ال» دلالت بر عموم نـدارد ولی جمع محلّی به «ال» مفیـد عموم است.[۱۳۷] ۲- مرحوم آخونـد معتقد است هیچ‌کدام مفید عموم نیستند.[۱۳۸] ۳- از کلمات بعضی استفاده می‌شود که هر دو مفید عموم هستند.[۱۳۹]

## تحقیق بحث در ارتباط با محلّی به «ال»

### اشاره

برای روشن شدن مطلب، باید هریک از مفرد و جمع را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۶

### ۱- مفرد محلّی به «ال»:

در باب مفرد- مثل (أحلّ اللّه البیع)- اگر کسی بخواهـد مـدّعی دلالت بر عموم باشد، آیا دلالت آن چه نوع دلالتی است؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که مدّعی عموم بخواهد از راه وضع چنین چیزی را ادعا کند. بررسی احتمال اوّل: در «أکرم کلّ عالم» لفظ «کلّ» برای عموم استغراقی وضع شده است و در «أکرم أیّ رجل شئت» لفظ «أیّ» برای عموم بدلی و در «أکرم مجموع العلماء» لفظ «مجموع»- بنـابراین که ظهور در عموم مجموعی داشته باشـد- برای عموم مجموعی وضع شـده است، امّا در (أحلّ اللّه البیع) چه چیزی برای دلالـت بر عموم وضع شـده است؟ کلمه «بیع» قبل از این که مـدخول «ال» قرار گیرد، هماننـد کلمه «انسان» است و همان‌طور که «انسان» برای نفس طبیعت و ماهیت وضع شـده «بیع» هم برای نفس طبیعت و ماهیّت وضع شـده است و هرچنـد «بیع» دارای وجود اعتبـاری و «انسان» دارای وجود حقیقی است، ولی از جهت این که موضوع له در هر دو عبارت از طبیعت و مـاهیت است، فرقی بین آن دو وجود نـدارد. معـانی «ال» هم مشـخّص است و در هیـچ‌یک از کتاب‌های ادبیات و لغت، معنایی به عنوان «عموم» برای «ال» مطرح نشده است. ممکن است کسی بگوید: این مجموع برای دلالت بر عموم وضع شده است.
البته مراد از مجمـوع، خصـوص «البیع» نیست، بلکه مراد طبیعتی است که معرّف به ال شـده باشـد. و چنین چیزی شامـل «البیع» هم می‌شـود. در پاسـخ می‌گوییم: این احتمـال را بر حسب مقـام ثبوت نمی‌توان نفی کرد، ولی از نظر مقـام اثبـات، دلیـل بر خلاـف آن داریم. و دلیـل مـا بر خلاـف این مسئله، عبـارت از تبادر است، زیرا معنایی که از «کلّ انسان» اسـتفاده می‌شود، از «الإنسان» اسـتفاده نمی‌شود. و اگر دلالت لفظی در کار باشد و «ال» به معنای «کلّ» باشد، باید فرقی بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۷

(أحلّ اللّه البیع) و «أحلّ اللّه کلّ بیع» نباشـد، در حالی که متبادر عرفی و آنچه به ذهن انسان می‌آیـد این است که بین این دو عبارت فرق وجود دارد. در (أحلّ اللّه البیع) حکم روی طبیعت و در «أحلّ اللّه کلّ بیع»، حکم روی افراد رفته است. و اگر «ال» بخواهـد بر معنـای «کـلّ» دلالت کنـد، بایـد جایی که «ال» وجود دارد، خارج از دایره اطلاق بوده و داخل در دایره عموم باشـد، در حالی که ما ملاـحظه می‌کنیم بسـیاری از موارد که فقهـاء و اصولیین به اطلاق تمسک کرده‌انـد، جایی است که طبیعتْ مـدخول «ال» قرار گرفته است. اگر «أکرم العالم» بخواهـد همانند «أکرم کلّ عالمٍ» به دلالت وضـعی لفظی بر عموم دلالت کند، باید همان‌طور که «أکرم کلّ

عالم» برای افاده عموم، نیازی به مقدّمات حکمت ندارد، «أکرم العالم» هم برای افاده عموم، نیازی به مقدّمات حکمت نداشته باشد، در حالی که شاید هشتاد درصد از مواردی که فقهاء و اصولیین به عنوان مطلق مطرح می‌کنند همین مفرد معرّف به «ال» است. از اینجا معلوم شود که «ال» هیچ‌گونه دلالت وضعی لفظی بر عموم ندارد. احتمال دوّم: این است که مراد از عموم، همان اطلاق شمولی باشند. توضیح: مرحوم آخوند مطلق را بر دو قسم می‌داند: شمولی و بدلی. ما این مطلب را انکار کردیم و گفتیم: شمولیت، مساوق با افراد و مصادیق است.

در حالی که در باب مطلق، آنچه که بعد از جریان مقدّمات حکمت ثابت می‌شود این است که نفس طبیعت، متعلّق حکم است. ولی لازمه تعلّق حکم به طبیعت این است که هرجا مصداقی برای طبیعت پیدا شد، حکم برآن منطبق شود، امّا متعلّق حکم به حلّیت در (أحلَّ اللّه البیع) عبارت از «کلّ بیع» نیست. «کلّ بیع» ناظر به افراد و مصادیق است و در باب مطلق، نتیجه مقدّمات حکمت این است که «البیع»- یعنی طبیعت و ماهیّت بیع- تمام الموضوع برای حکم است و هیچ توجّه و تعرّضی نسبت به افراد ندارد و نمی‌تواند هم تعرّضی نسبت به افراد داشته باشد، زیرا اگر بخواهد دلالتی داشته باشد باید یا به صورت مطابقه باشد یا تضمّن و یا التزام، در حالی که زید، نه تمام موضوع له لفظ انسان و نه جزء موضوع له آن و نه لازم موضوع له آن است. بلکه زید،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۸

فقط مصداق انسان است. یعنی این طبیعت، با زید اتحاد وجودی دارند و زید، مصداق برای این طبیعت است. مصداقیت و فردیّت، یک معنا و مدلولیّت و دلالت، معنای دیگری است. زید، با وجود این که فردی برای انسان است- به طوری که قضیّه حملیّه «زیدٌ إنسان» صحیح است- ولی در عین حال، مدلول انسان نیست و لفظ انسان هیچ دلالتی بر زید ندارد. در نتیجه معنای اطلاق در (أحلّ اللّه البیع) شمول نیست. کلمه شمول، مرادف با عموم است. عموم، دلالت بر افراد می‌کند ولی اطلاق هیچ دلالتی بر افراد ندارد. بله، اگر کسی تقسیم اطلاق به شمولیت و بدلیت را- که ما آن را انکار کردیم- بپذیرد، ممکن است حرف کسانی را که مفرد معرّف را دالّ بر عموم می‌دانند توجیه کرده و بگوید: «اینان مقصودشان از عموم، همان اطلاق شمولی است». البته این توجیه است و الّا افرادی مثل مرحوم آخوند با وجود این که تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی را پذیرفته‌اند، در ما نحن فیه می‌گویند: «نه مفرد معرّف به «ال» دلالت بر عموم می‌کند و نه جمع معرّف به «ال»». از اینجا معلوم می‌شود که مقصود اینان از عموم، غیر از اطلاق شمولی است. در نتیجه مفرد معرّف به «ال» جنس نه دلالت وضعی بر عموم دارد و نه از راه اطلاق شمولی می‌تواند مفید عموم باشد. و اساس مسئله همان فهم عرفی و تبادر نزد عرف است که بین (أحلّ اللّه البیع) و «أحل اللّه کلّ بیع» فرق می‌گذارد، در حالی که اگر مفرد معرّف به «ال» دلالت بر عموم می‌کرد، نباید هیچ فرقی بین این دو تعبیر وجود داشته باشد.

### ۲- جمع محلّی به «ال»:

مرحوم آخوند معتقد است جمع محلّی به «ال»- همانند مفرد محلّی به «ال»- مفید عموم نیست و دلیل مشترک ایشان همان چیزی است که ما در مورد مفرد محلّی به «ال» مطرح کردیم ولی در جمع، تقریب بیشتری دارد و می‌فرماید: در جمع محلّی به «ال»- مانند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۸۹

«العلماء»- اگر کسی بخواهد مدّعی عموم شود، آیا چه چیزی دلالت بر عموم می‌کند؟ روشن است که «ال» نمی‌تواند مفید عموم باشد، زیرا در هیچ‌یک از کتاب‌های ادبیات و لغت، معنایی به عنوان «عموم» برای «ال» مطرح نشده است. مدخول «ال» هم جمع است و حد اقل جمع، از نظر نحو عبارت از سه و از نظر منطق عبارت از دو است. بنابراین کلمه «علماء»- با قطع نظر از «ال»- قابل

تطبیق بر سه عالم یا دو عالم است. کجای آن دلالت بر همه علماء می کنـد؟ مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: «امّا این که جمع محلّی به «ال» برای دلالت بر عموم وضع شده باشد،[۱۴۰] قابل قبول نیست و چنین وضعی در اینجا وجود ندارد».[۱۴۱] ما در پاسخ مرحوم آخونـد می گوییم: ظـاهر این است که احتمـال سوم را نمی‌توان انکار کرد، زیرا اگر بخواهیم آن را انکار کنیم، بایـد بگوییم: «فرقی بین (أحـلّ اللّه البیع) و «أحـلّ اللّه البیوع» نیست»، در حالی که ما با مراجعه به ذهن عرفی خودمان و اذهان دیگران در می‌یابیم که در «أحلّ اللّه البیوع» معنایی زایـد بر (أحلّ اللّه البیع) وجود دارد و آن معنای زاید، همان دلالت بر عموم است. لذا هیچ بعید نیست که با توجه به تبـادر و تفـاهم عرفی، قائل به تفصیل شـده و جمع محلّی به «ال» را مفیـد عموم دانسـته و مفرد محلّی به «ال» را مفیـد عموم ندانیم.

## آیا جمع محلّی به «ال» بر کدام یک از اقسام عموم دلالت دارد؟

اگر ما قائل شـدیم که جمع محلّی به «ال» مفیـد عموم است، این بحث پیش می‌آیـد که آیا بر کدام یک از اقسام عموم- اسـتغراقی، مجموعی و بدلی- دلالت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۰

چه‌بسا گفته می‌شود: در اینجا دو خصوصـیت وجود دارد که مـا را وادار می کنـد «أکرم العلمـاء» را بر عموم مجموعی حمـل کنیم: خصوصـیت اوّل: این است که در اینجا مدخول «ال» عبارت از طبیعت نیست،[۱۴۲] اینجا «ال» بر جمع داخل شده و اثر آن این اسـت که اگر جمع، بـدون «ال» بود، مـا به همـان اقـلّ جمع- یعنی سه- اکتفا می کنیم، امّا وقتی «ال» آمـده، دیگر نبایـد پای اقلّ جمع را به میان آوریم بلکه جمع محلّی به «ال» بر عموم دلالت دارد. به عبارت دیگر:[۱۴۳]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۹۰

ش «ال» این است که مرتبه اقـلّ جمع و مراتب متوسّـط در جمع را کنـار زده و بالاـترین مرتبه آن را افاده می کنـد. خصوصـیت دوّم: خصوصـیت اصـل جمع است و آن این است که بین افراد جمع، ارتباط و انسـجام وجود دارد.[۱۴۴] در نتیجه «أکرم العلمـاء» مغایر با «أکرم کـلّ عـالم» است. «أکرم کلّ عالم» بر عموم اسـتغراقی و «أکرم العلماء» بر عموم مجموعی دلالت دارد. ما در پاسـخ این حرف می گوییم: مبنـای این حرف این است که «هرجـا پای جمع مطرح باشـد، حالت ارتباط و انسـجام وجود دارد». و این مبنا باطل است، زیرا: اوّلًا: اگر مولا به جای جمع محلّی به «ال»، جمع مضافی- مثل «أکرم علماء البلد»- را مطرح کرد، هرچند اقلّ جمع عبارت از سه است و علمـاء البلـد بـا اقـلّ جمع تطبیق می کنـد، ولی آیا اینجا هم حالت ارتباط و انسـجامی وجود دارد، به گونه‌ای که اگر مکلّف، فقـط دو نفر را اکرام کرد- و اقلّ جمع تحقّق پیـدا نکرد- هیـچ گونه موافقتی از او تحقّق پیـدا نکرده باشـد؟ روشن است که در اینجا نسبت به آن دو نفر موافقت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۱

حاصـل شـده است ولی مکلّف بایـد شـخص سوّمی را هم اکرام می کرد. مثـل جـایی که مولا بگویـد: «أکرم زیـداً و عَمراً و بکراً» و مکلّف فقط زیـد و عَمرو را اکرام کند و نسـبت به اکرام بکر، از خود موافقتی نشان ندهد. در اینجا نمی‌توان گفت: «هیچ موافقتی از ناحیه عبد صورت نگرفته است». لذا در جمع همان خصوصـیت اوّل معتبر است. جمع، بر کثرت دلالت می کند و حد اقلّ آن عبارت از سه است و خصوصـیت ارتباط و اتصال اعتبار نـدارد. اگر مولا به عبدش بگوید: «علمای شـهر را دعوت کن» و علمای شـهر پنجاه نفر باشـند ولی عبد چهل نفر آنان را دعوت کند، عرف می گوید: نسـبت به چهل نفر، موافقت و نسبت به ده نفر مخالفت شده است

نه این که در اینجا- همانند جایی که هیچ‌کس را دعوت نکرده- به طور کلّی مخالفت شده باشد. در نتیجه اگر ما جمع محلّی به «ال» را مفید عموم بدانیم، دلیلی نداریم که آن را بر عموم حمل کنیم. ثانیاً: اگر «العلماء» به تنهایی دلالت بر عام مجموعی داشته باشد، لازمه‌اش این است که اگر مولا بگوید: «أکرم مجموع العلماء»، این کلام مولا، دارای تأکید بوده و تکراری در کلام مولا ملاحظه شود. در حالی که ظاهر این است که در اینجا تأکید و تکراری وجود ندارد. ظاهر این است که دلالت «العلماء» بر عموم، شبیه دلالت «کلّ عالم» است، مگر این که کلمه «مجموع» و امثال آن مطرح شود و قرینه بر اراده عموم مجموعی باشد. نتیجه بحث در مورد جمع محلّی به «ال»: از آنچه گفته شد معلوم گردید که: اوّلًا: جمع محلّی به «ال» مفید عموم است. ثانیاً: عموم آن، عموم استغراقی است نه مجموعی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۳

## شک در عروض تخصیص زاید، بر عام

### اشاره

تردیدی نیست که در صورت شکّ در اصل تخصیص عام، به اصالهٔ العموم- که از اصول لفظیه عقلائیه است- مراجعه می‌شود. بحث در این است که اگر عامّی با یک مخصِّص- متصل یا منفصل- تخصیص خورده باشد و ما در مورد دلیل مخصِّص هیچ شبهه‌ای- مفهومیه یا مصداقیه- نداشته باشیم ۱۴۵] ولی شک کنیم که آیا مخصِّص دیگری هم- در ردیف مخصِّص اوّل- وجود دارد یا نه؟ آیا حجّیت یک چنین عامّی، نسبت به ماعدای آن تخصیص قطعی، محفوظ است؟ یا این که آن تخصیص قطعی، به عام ضربه وارد کرده و عام نسبت به تخصیص زاید، حجیتی ندارد؟ و یا در اینجا تفصیل وجود دارد؟ در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- جواز تمسک به اصالهٔ العموم مطلقا. ۲- عدم جواز تمسک مطلقا.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۴

۳- تفصیل بین مخصِّص متّصل و منفصل و جواز تمسک در اوّل و عدم جواز تمسک در دوّم. منشأ اختلاف این است که آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت در دلیل عام است یا نه؟ قائلین به استلزام معتقدند: تخصیص عام، کاشف از این است که عام در معنای حقیقی خودش استعمال نشده و چنین چیزی مستلزم مجازیت در عام است. و لازمه مجازیت، عدم جواز تمسک به عام است، زیرا دایره مجاز توسعه دارد و ما در اینجا نمی‌دانیم کدام معنای مجازی اراده شده است تا به آن تمسک کنیم. قائلین به عدم استلزام می‌گویند: «أکرم العلماء» خواه تخصیص بخورد یا تخصیص نخورد، در همان معنای حقیقی خودش- یعنی عموم- استعمال شده و آنچه خارج شده، مربوط به اراده جدّی مولاست و در اراده استعمالی مولا هیچ‌گونه تفاوتی نیست. امّا قائلین به تفصیل می‌گویند: اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» هیچ‌گونه تجوّزی در کار نیست و تمسک به این عموم مانعی ندارد ولی تخصیص عام با مخصِّص منفصل، موجب مجازیت در عام است و در صورت شک در تخصیص زاید، نمی‌توان به عموم «أکرم العلماء» عمل کرد.

### تحقیق در مسئله

اگرچه در بحث «حقیقت و مجاز» به طور مفصّل پیرامون مجاز بحث کردیم، ولی در اینجا لازم است- از باب مقدّمه بحثی درباره

ماهیت مجاز داشته باشیم.

## ماهیت مجاز چیست؟

مشهور عقیده دارند که مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، در مقابل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۵

حقیقت، که استعمال لفظ در ما وضع له است.[۱۴۶] روی این مبنا، اختلاف بین حقیقت و مجاز، در مستعمل فیه است. استعمال لفظ اسد، در حیوان مفترس، استعمال حقیقی و در رجل شجاع- به قرینه مشابهت که واضع اجازه داده است- استعمال مجازی خواهد بود. سکّاکی نظریه‌ای را در مقابل مشهور ابداع کرده و در مورد خصوص استعاره- که یکی از دو قسم مجاز است-[۱۴۷] می گوید: استعاره، استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست. شما وقتی اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، این گونه نیست که لفظ اسد، مستقیماً در رجل شجاع استعمال شده باشد، بلکه در اینجا در یک امر عقلی و مربوط به معنا تصرف شده است و آن تصرف این است که شما برای معنای اسد دو نوع فرد قائل شده‌اید: یک فرد حقیقی و واقعی که همان حیوان مفترس است که در جنگل‌ها سکونت دارد، و یک فرد ادعایی، که عبارت از رجل شجاع است. روی این مبنا، در استعمال مجازی شما از معنای حقیقی غافل نیستید بلکه برای معنای حقیقی، توسعه‌ای ادعایی قائل شده‌اید و ادعا کرده‌اید رجل شجاع هم داخل در موضوع له لفظ اسد است، البته دخول ادعایی نه حقیقی.[۱۴۸] مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی در کتاب «وقایهٔ الأذهان» در این زمینه تحقیق بسیار جالب و شیوایی ارائه کرده‌اند که این تحقیق مورد قبول حضرت امام خمینی رحمه الله قرار گرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۶

ایشان می‌فرمایند: در هیچ‌کدام از مجازات- چه استعاره یا مجاز مرسل- استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، زیرا اگر مجازْ استعمال لفظ در غیر ما وضع له باشد، «رأیت أسداً یرمی» به معنای «رأیت رجلًا شجاعاً» بوده و اضافه‌ای برآن نخواهد داشت، در این صورت سؤال می‌شود که چه انگیزه‌ای برای این کار وجود دارد؟ چرا متکلّم از اوّل، «رأیت رجلًا شجاعاً» را نگفت؟ چرا ابتدا با گفتن «اسد» ذهن ما را به سوی جنگل‌ها کشاند و سپس با گفتن «یرمی» این انحراف را برگرداند؟ از اینجا می‌فهمیم که در «رأیت أسداً یرمی» معنایی اضافه بر «رأیت رجلًا شجاعاً» وجود دارد. توضیح این که استعمالات مجازی، ناشی از دواعی و انگیزه‌هایی است که استعمال‌کننده را وادار به چنین استعمالی می کند. و آن دواعی معمولًا یک خصوصیات و لطائف معنوی است که اگر مسئله بخواهد به صورت حقیقت مطرح شود، آن لطائف تحقّق پیدا نمی کند. کسی که از «رجل شجاع» به «اسد» تعبیر می کند، می‌خواهد نکته زایدی بیش از «رأیت رجلًا شجاعاً» را در اختیار مستمع قرار دهد. حتی در بعضی از موارد اگر انسان بخواهد این نکته زاید را نادیده بگیرد، باید ملتزم به غلط بودن استعمال بشود. مثلًا در شعر: قامت تظلّلنی و من عجبٍ شمس تُظَلّلنی من الشّمسِ شاعر در مقام تعریف از محبوبه خودش می گوید: محبوبه من ایستاده و می‌خواهد مرا زیر سایه خود قرار داده و از نور خورشید حفظ کند و این برای انسان تعجب‌آور است که خورشیدی بخواهد انسان را زیر سایه قرار داده و از حرارت خورشید دیگر محافظت کند. ما اگر بخواهیم این شعر را بر اساس حرف مشهور معنا کنیم، کذب خواهد بود، زیرا بنا بر حرف مشهور، شمسِ اوّل، در محبوبه شاعر- که مثلًا نام او «هند» است- استعمال شده است و هیچ جای تعجّب نیست که انسانی بین خورشید و انسان دیگر حایل شده و ایجاد سایه کند. در این صورت تعبیر «من عجب» کذب خواهد بود. امّا اگر شمس در همان معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد جایی برای تعجّب وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۷

و یا جمله معروف «أسدٌ علیّ و فی الحروب نعامةٌ» اگر بخواهد طبق حرف مشهور معنا شود، معنای جالبی پیدا نخواهد کرد، زیرا معنای غیر موضوع له اسد و نعامهٔ، همان زید است، یعنی «زید وقتی در مقابل من قرار می‌گیرد، شجاع است ولی وقتی پای جنگ به میان می‌آید ضعیف است». این معنا، معنای جالبی نخواهد بود.

بلکه قائل می‌خواهد بگوید: «زید وقتی در مقابل من قرار می‌گیرد، اسد است ولی وقتی پای جنگ به میان می‌آید نعامه است». متکلّم می‌خواهد با این بیان، ذهن ما را متوجه معنای حقیقی اسد و نعامه بنماید. لذا ما ناچاریم همان مطلبی را که سکّاکی در مورد استعاره مطرح کرده، در مورد همه مجازات بپذیریم. صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» می‌فرماید: بعید است که سکّاکی با آن عظمت و علوّ شأنی که در علم بلاغت داشته است، بخواهد محدوده کلام خودش را خصوص استعاره قرار دهد. بلکه ظاهراً ایشان استعاره را از باب مثال مطرح کرده است و ما هرچه فکر می‌کنیم، در این جهت، فرقی بین استعاره و سایر مجازات نمی‌بینیم، مثلًا در آیه شریفه (و اسأل القریهٔ الّتی کنّا فیها و العیر الّتی أقبلنا)[۱۴۹] که علاقه‌اش علاقه مشابهت نیست همین مطلب جریان پیدا می‌کند. توضیح: هنگامی که برادران یوسف علیه السلام از پدر خود درخواست کردند که برادر دیگرشان را به همراه آنان بفرستند، حضرت یعقوب علیه السلام از آنان پیمان گرفت که او را سالم نزد پدر برگردانند. وقتی با نقشه یوسف علیه السلام برادرش نزد او ماند و آنان دست خالی نزد یعقوب علیه السلام آمدند، یعقوب علیه السلام از آنان سراغ برادر دیگر را گرفت. آنان در جواب گفتند:

«برادر ما سرقت کرده و او را به جرم سرقت بازداشت کرده‌اند» سپس دیدند پدر این حرف را نمی‌پذیرد و باید شاهدی برای مدّعای خودشان اقامه کنند، لذا گفتند: (و اسأل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۸

القریهٔ الّتی کنّا فیها).[۱۵۰] مشهور می‌گوید: سؤال از «اهل قریه» است در آیه شریفه، یا مجاز حذف صورت گرفته و یا قرینه حالّ و محلّ وجود دارد، زیرا «اهل قریه» به عنوان «حالّ» در قریه هستند. در حالی که مقصود آیه شریفه، این نیست. بلکه آنان می‌خواستند مطلب بالاتری را نزد پدر خود مطرح کنند. آنان می‌خواستند بگویند: مسأله سرقت برادر ما آن‌قدر روشن است که حتی در و دیوار قریه هم برآن شهادت می‌دهند. همه شاهد بودند که پیمانه ملک که مفقود شده بود در ظرف مخصوص این برادر پیدا شد. آیا سکّاکی که این نکته جالب را در مورد استعاره مطرح می‌کند، وقتی به اینجا می‌رسد، از مشهور تبعیت می‌کند و می‌گوید: در اینجا «القریهٔ» در «أهل القریهٔ» استعمال شده و مجاز حذف یا مجاز مرسل به علاقه حالّ و محلّ صورت گرفته است؟ اگر چنین باشد از سکّاکی سؤال می‌کنیم: پس استعاره چه خصوصیتی دارد که در مورد آن با مشهور مخالفت می‌کنید؟ لذا سکّاکی اگرچه در ظاهر استعاره را مطرح کرده ولی در باطن، همین تعمیم را قبول دارد.[۱۵۱] فرق نظریه فوق با نظریه سکّاکی: بر نظریه سکّاکی اشکالاتی وارد است که بر کلام صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» وارد نیست. از جمله این اشکالات عبارتند از: اشکال اوّل: سکّاکی می‌گوید: «اسد، اسم جنس است و برای ماهیت اسد، دو فرد وجود دارد: فرد حقیقی و فرد ادّعایی». از سکّاکی سؤال می‌کنیم: در اعلام شخصیّه چه می‌کنید؟ «حاتم» عَلَم برای فرد معین- یعنی حاتم طائی- است و برای کلّی وضع نشده است تا بتوانیم آن را دارای دو

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۱۹۹

فرد- حقیقی و ادّعایی- بدانیم پس بر چه اساسی گفته می‌شود: «فلان شخص، حاتم است»؟ اینجاست که خود سکّاکی هم دچار اشکال می‌شود. تفتازانی در این زمینه تأویلی مطرح کرده است و آن تأویل این است که ما حاتم را از محدوده علم شخصی بیرون آورده و آن را به معنای «جواد» بدانیم، در این صورت- همانند اسد- معنایی کلّی پیدا می‌کند، سپس برای آن افراد حقیقیّه و افراد ادعائیه را مطرح می‌کنیم.[۱۵۲] ولی این توجیه تفتازانی دارای اشکال است. چه کسی اجازه داده که حاتم را- که برای شخص معیّن خارجی وضع شده- از معنای حقیقی و جزئی خودش بیرون برده و معنایی کلّی برای آن در نظر بگیریم؟ حاتم به معنای «جواد» نیست. وقتی پدر حاتم او را چنین نامی نهاد، اصلًا نمی‌دانست که فرزندش روزی اتصاف به جود و سخاوت پیدا خواهد

کرد. پس، بر چه اساسی بیاییم آن را به معنای «جواد» بدانیم. بنابراین سکّاکی در باب اعلام شخصیّه با مشکل مواجه خواهد شد. اشکال دوّم: در مورد اسماء اجناس نیز کلام سکّاکی دارای اشکال است. سکّاکی برای ماهیت اسد دو فرد- حقیقی و ادعایی- مطرح می‌کند، در حالی که مصادیق آن ماهیتی که لفظ اسد برای آن وضع شده، همان افراد حقیقیّه می‌باشند و افراد ادعائیه، جزء ماهیت موضوع له لفظ اسد نیستند. بنابراین اگر سکّاکی بخواهد برای ماهیت اسد، فردی ادعایی درست کند، باید موضوع له لفظ اسد را تغییر دهد و چنین چیزی استعمال لفظ در غیر ما وضع له است و به حرف مشهور برگشت می‌کند. امّا بنا بر مبنای ما (صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان») این اشکالات وارد نیست، زیرا بر اساس مبنای ما، در معنای حاتم هیچ‌گونه تصرّفی صورت نگرفته است و حاتم- از جهت اراده استعمالی- در همان رجل مشخّص خارجی استعمال می‌شود ولی بعد از تمام شدن استعمال، ادّعا می‌کنیم که «این حاتم، زید است» و «زید، حاتم است». در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۰

اینجا ادّعایی خارج از دایره استعمال- نه در رتبه مقدّم برآن- مطرح است. در «زید حاتم» هم زید و هم حاتم، در معنای خودشان استعمال شده‌اند. ولی فرق «زید حاتم» و «زید ابن عمروٍ» این است که در «زید ابن عمروٍ» حمل حقیقی و بر اساس یک هوهویت واقعی است و در «زید حاتم» حمل بر اساس یک ادّعا و بر پایه امری که لطافت و ظرافت به آن بستگی دارد، پایه‌گذاری گردیده است. و اگر حاتم را به معنای «جواد» بدانیم، ظرافت «زید حاتم» را نمی‌تواند افاده کند. در مورد «زید أسد» نیز هیچ‌گونه تصرّفی در معنای اسد صورت نگرفته است، بلکه هم زید و هم اسد در معنای خودشان استعمال شده‌اند ولی در رتبه متأخر از آن، ادّعا می‌شود که «این رجل شجاع، همان حیوان مفترس است» و به عبارت دیگر: ادّعا می‌کنیم که «زید متّصف به شجاعت، مصداق حیوان مفترس است» امّا نه این که مصداقیت در ارتباط با معنای موضوع له اسد باشد بلکه موضوع له و مستعمل فیه اسد، همان معنای حقیقی خودش می‌باشد ولی ادّعا کرده‌ایم که رجل شجاع هم داخل در همین معنای موضوع له و مستعمل فیه است. بنابراین هیچ ضربه‌ای به موضوع له و مستعمل فیه وارد نمی‌شود. و در این رابطه فرقی بین مجاز در کلمه- مثل «رأیت أسداً یرمی»- و مجاز در اسناد- مثل «زید أسد»- وجود ندارد. ما در استعمالات مجازی، تحویل و تحوّل را در ارتباط با معانی می‌دانیم، در حالی که مشهور- که محقق خراسانی رحمه الله هم از جمله آنان است- عقیده دارند که استعمالات مجازی، جابجا کردن لفظ است. مشهور معتقدند ما به جای این که «رأیت رجلًا شجاعاً» بگوییم، لفظ اسد را استعمال کرده‌ایم و اسد هم در غیر معنای موضوع له خودش استعمال شده است ولی واضع به ما اجازه داده است که اگر در موردی علایق مجازی وجود داشت، مثلًا انسانی در شجاعت شبیه اسد شد، لفظی را که برای اسد وضع شده، به صورت مجاز در مورد آن انسان استعمال کنیم. بنابراین طبق نظریه مشهور، استعمالات مجازی سر و کارش با الفاظ است.

لفظی- به جهت مشابهت در معنا- جای لفظ دیگری را پر کرده است، امّا از نظر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۱

استعمال و مستعمل فیه می‌توانستیم بگوییم: «رأیت رجلًا شجاعاً» ولی به جای «رجلًا شجاعاً» لفظ «اسد» را آورده‌ایم و این مستلزم خلوّ از لطافت و در بعضی موارد مستلزم کذب است.[۱۵۳] اکنون که از مقدّمه فوق فارغ شدیم، به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که:

## آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام است؟

### نظریه صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان»

بنـا بر مبنای صاحب کتاب «وقایـهٔ الأذهان» در باب مجاز، ما ملاحظه می‌کنیم که اگر مولا بگویـد: «أکرم کلَّ عالمٍ» و سـپس با دلیل منفصـلی- که قائلین به مجازیت، بیشتر روی آن تکیه می‌کنند- بگوید: «لا تکرم الفساق من العلماء»، اگر بخواهیم مسأله مجازیت را مطرح کنیم، باید بگوییم: مولا وقتی «أکرم کلَّ عالمٍ» را مطرح می‌کند، اگرچه مستعمل فیه او «کلّ عالم» است ولی «کلّ عالمٍ» را بر «عـالم غیر فـاسق» تطبیق کرده است. یعنی همان‌طور که ادعا می‌کرد «رجل شـجاع»، «حیوان مفترس» است. در اینجا- چون جنبه نفی دارد- گویا ادعا می‌کنـد که «عالم فاسق، عالم نیست». ولی مطرح کردن مجازیت به این صورت درست نیست، زیرا وجداناً ما وقتی حکم عامی را صادر می‌کنیم و سپس با دلیل منفصـلی آن را محدود می‌کنیم، این محدودیت فقط استثنای از حکم است نه این که در ارتباط با موضوع آن دخل و تصرفی کرده باشیم، مخصوصاً در اینجا که مولا گفته است: «لا تکرم الفساق من العلماء» و «العلماء» را به دنبـال «مِنْ» تبعیضـیّه ذکر می‌کنـد، معنـایش این می‌شود که علمـا بر دو قسـمند: عـدول و فسّاق. و هیـچ‌گونه ادعایی نشـده که «فاسق، عالم نیست» بلکه عالم فاسق از وجوب اکرام- که جنبه حکمی دارد- استثناء شده است. مثلًا آیه شریفه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۲

(و حرَّم الربا)[۱۵۴] که به معنـای حرمت وضـعی و بطلاـن رباست،[۱۵۵] وقتی در کنـار (أوفوا بـالعقود) قرار می‌گیرد، معنـایش این می‌شود که «عقـد ربا، مورد امضای شارع قرار نگرفته و وجوب وفا نـدارد» نه این که بخواهـد- هرچنـد به صورت ادّعایی- ربا را از دایره عقود خـارج کنـد. به عبـارت دیگر: (حرّم الربـا) به عنوان تبصـره‌ای است که در مقابـل قانون کلّی قرار گرفته و ربا را از دایره وجوب وفـا خـارج می‌کنـد نه این که ادعـا کنـد «ربا، عقـد نیست». مسـئله به صورت تخصـیص است نه حکومت. و اساس فرق بین تخصـیص و حکومت این است که در بـاب حکومت، دلیـل حاکم، ناظر به دلیل محکوم است و در موضوع دلیل محکوم، توسـعه یا تضـییق ایجـاد می‌کنـد، «لاـ شکّ لکثیر الشکّ» می‌گویـد: «کثیر الشکّ، شاکّ نیست». امّا در باب تخصـیص این گونه نیست و دلیل مخصِّص می‌آیـد فردی را از حکم خـارج می‌کنـد بـدون این که ادعـایی در مورد خروجش از عنوان عام در کار باشـد. در نتیجه بر اساس مبنای صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان»، تخصیصْ مستلزم مجازیت نیست. چه در مخصّص منفصل و چه در مخصّص متّصل.

## نظریّه مرحوم آخوند

### اشاره

بنا بر مبنای مشـهور و مرحوم آخونـد- که در اوایل کفایه، نظریه مشـهور در باب مجاز را پذیرفته است- آیا تخصـیص عام، مسـتلزم مجـازیت است؟ در اینجـا بایـد هریـک از مخصِّص متّصـل و منفصل را به طور جـداگانه مورد بحث قرار دهیم: ۱- مخصّص متّصل مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: مخصِّص متّصـل اصـلًا مخصِّص نیست تا این که بخواهیم مسأله مجازیت و عـدم مجازیت را در مورد آن مطرح کنیم. در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۳

«أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مگر ما قبلًا حکم عامّی داشته‌ایم که حالا بخواهیم با تبصره‌ای وسعت دایره حکم را از بین ببریم؟ اگر مولاـ کلمه «إلّـا» و امثال آن را مطرح نمی‌کرد و مسئله را به صورت صـفت بیـان کرده و می‌گفت: «أکرم العلماء الموصوفین بعـدم الفسق» و یـا می‌گفت: «أکرم العلمـاء العـدول» آیـا کسـی می‌توانست مسـأله تخصـیص را مطرح کنـد؟ در هیچ‌کـدام از این‌ها عنوان

تخصیص مطرح نیست. بنابراین ما نباید مخصِّص متصل را مخصِّص بنامیم، بلکه این وصل به کلام است و جای صفت را می‌گیرد و شبیه «عالم عادل» و امثال آن می‌باشد. حال برفرض که آن را مخصِّص بنامیم و در باب مجاز هم نظریه مشهور- یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له- را بپذیریم، سؤال این است که آیا در «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مجازیت در چه چیزی تحقّق پیدا کرده است؟ روشن است که «الفساق» و «إلّا» در غیر ما وضع له استعمال نشده‌اند و «العلماء» هم اگر بخواهد در غیر ما وضع له استعمال شده باشد، منجرّ به بطلان استثناء خواهد شد، زیرا غیر ما وضع له آن عبارت از «علمای عدول» است و اگر از ابتدا می‌گفت: «أکرم العلماء العدول إلّا الفسّاق منهم»، ما استثناء را منقطع می‌دانستیم، زیرا «الفسّاق» داخل در «العلماء العدول» نیستند. بنابراین اگر بخواهد استثنائی دنبال «أکرم العلماء» در معنای خودش استعمال شده باشد و آن استثناء هم منقطع نباشد، باید «العلماء» در معنای خودش استعمال شده باشد و إلّا استثنای آن منقطع خواهد بود و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین معنایی شود. در نتیجه بر اساس مبنای مشهور در مورد مجاز، در رابطه با مخصّص متّصل، هیچ تردیدی نیست که تخصیص، مستلزم مجازیت نیست. ۲- مخصّص منفصل آیا بر اساس مبنای مشهور در مورد مجاز، تخصیص عام به مخصّص منفصل مستلزم مجازیّت است؟ مدّعی مجازیت می‌گوید: فرض این است که غرض مولا از اوّل به اکرام علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است- نه این که برای او تبدّل رأی حاصل شده یا بعداً چیزی برای او کشف شده باشد- ولی در مقام افاده این غرض ابتدا «أکرم العلماء» را گفته،



سپس با دلیل منفصلی می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء». مدّعی مجازیّت می‌گوید: مستعمل فیه «العلماء» در «أکرم العلماء» اگر بخواهد «جمیع علماء» باشد، معنایش این می‌شود که «اوّل اکرام جمیع علماء واجب بوده و با «لا تکرم الفساق» جلوی وجوب اکرام جمیع گرفته شده است» و این معنای نسخ است.

در حالی که شما «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را به عنوان مخصِّص مطرح می‌کنید نه ناسخ.[۱۵۶] و معنای تخصیص این است که غرض مولا- از همان زمانی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده، ایجاب اکرام علمای غیر فاسق بوده است. و بر اساس مبنای مشهور، چنین چیزی مستلزم مجازیت خواهد بود، زیرا «العلماء» برای افاده عموم وضع شده و شما آن را در «علمای غیر فاسق» استعمال کرده‌اید. پس در حقیقت، امر شما دایر بین این است که یا ملتزم به نسخ شوید و یا ملتزم به مجاز و چون نسخ بر خلاف فرض است پس ناچارید ملتزم به مجاز شوید. مرحوم آخوند با وجود این که از مشهور تبعیت کرده و استعمال مجازی را استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌داند، در اینجا مدّعی این معناست که تخصیص عام با مخصّص منفصل مستلزم مجازیت نیست.[۱۵۷] البته ایشان کلام خود را به صورت احتمال مطرح کرده‌اند ولی به نظر ما واقعیت همین چیزی است که ایشان مطرح کرده و ما کلام ایشان را با قدری توضیح بیان می‌کنیم: ایشان می‌فرمایند: ما در «أکرم العلماء» می‌خواهیم بین دو مطلب جمع کنیم. از یک طرف می‌گوییم: «مراد جدّی مولا، اکرام علمای غیر فاسق است». و از طرف دیگر



می‌گوییم: «کلمه «العلماء» در «کلّ علماء» استعمال شده است». سپس می‌فرماید: اراده بر دو نوع است: استعمالی و جدّی. ۱- اراده استعمالی چیزی است که متکلّم می‌خواهد آن را به وسیله لفظ تفهیم کند. و به عبارت دیگر: اراده استعمالی چیزی است که متکلّم می‌خواهد لفظ خودش را در آن معنا استعمال کند. و بر این اساس، معنایی که متکلّم لفظ را در آن استعمال کرده، مراد استعمالی می‌گویند. ۲- اراده جدّی در بعضی از موارد، هرچند مراد استعمالی مولا- توسعه دارد ولی غرض و هدف جدّی او به دایره محدودتری تعلّق می‌گیرد. مثلًا هدف جدّی او عبارت از «اکرام علمای غیر فاسق» است ولی در مقام استعمال، «أکرم العلماء» می‌گوید و «العلماء» را هم در «کلّ علماء» استعمال می‌کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مولا چه هدفی از این دو اراده دارد. مولا ابتدا «أکرم العلماء» را گفته و همین امر باعث شده که مخاطب تصور کند که مراد جدی مولا- مانند مراد استعمالی‌اش-

عمومیت دارد، پس از مدّتی «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح کرده تا مخاطب بفهمد که مراد جدّی مولا غیر از مراد استعمالی اوست. چرا مولاـ چنین کاری را کرده است؟ چرا از همان اوّل نگفته است: «أکرم العلماء غیر الفاسقین»؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید مقدّمه‌ای را ذکر کنیم و آن مقدّمه این است که: شارع مقدّس اسلام، همان‌طور که در تفهیم و تفهّم، سیره عقلائیه را مراعات کرده- یعنی مقاصد او، از ظواهر کلماتش استفاده می‌شود و لغت خاصّی برای خودش اختراع نکرده است ۱۵۸]- در اصل قانون‌گذاری نیز طریقه عقلاء را رعایت کرده و طریق خاصّی برای خودش اخذ نکرده است. یعنی همان‌طور که عقلاء ابتدا قانونی را به نحو عموم وضع می‌کنند و سپس تبصره‌هایی در ارتباط با آن مطرح می‌کنند، شارع مقدّس

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۶

نیز همین روش را مراعات کرده است.[۱۵۹] ممکن است سؤال شود: عقلاء که این گونه قانون جعل می‌کنند، در موقع جعل قانون، اطلاعی از مشکلات و عواقب بعدی آن ندارند ولی شارع مقدّس که همه این امور را می‌داند، چرا به جای این که «أکرم العلماء» و «لاـ تکرم الفساق من العلماء» را در دو مرحله بگوید، از همان اوّل نمی‌گوید: «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق»؟ در پاسخ می‌گوییم: این کیفیت که ابتدا قانون را به صورت کلّی مطرح می‌کنند و سپس- اگر مخصِّص دارد- به صورت تدریجی مخصِّص آن را در اختیار بگذارند، دارای این فایده است که این قانون به صورت یک دلیل عام مطرح خواهد بود و هرگاه کسی شک کند که آیا مشمول این قانون هست یا نه؟ به این قانون مراجعه می‌کند. و به عبارت اصطلاحی: در مورد شک در عروض تخصیص، یا شک در تخصیص زاید بر تخصیص قطعی، به این قانون عام مراجعه می‌کند. وقتی مولا «أکرم العلماء» را مطرح کرد، تا وقتی که «لا تکرم الفساق من العلماء» را مطرح نکرده است، اگر ما شک در وجوب اکرام عالم فاسق داشته باشیم، به همان دلیل عام مراجعه می‌کنیم. «أکرم العلماء» به عنوان دلیل عام و مرجعی است که قابلیت تخصیص دارد. هر مقداری را که قطع بر خروج آن از «أکرم العلماء» پیدا کردیم، بحثی ندارد، امّا در صورت شک در مخصِّص‌های دیگر به «أکرم العلماء» مراجعه می‌کنیم. بنابراین روش شارع مقدّس در مورد جعل قانون، مانند روش سایر عقلاست و اگر بخواهیم مسئله را به گونه دیگری فرض کنیم مشکل بالاتری مطرح خواهد شد و آن این است که بین «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» تناقض وجود دارد، زیرا در منطق گفته‌اند: «نقیض موجبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۷

کلّیه، سالبه جزئیه است» و روشن است که «أکرم العلماء» موجبه کلّیه و «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» سالبه جزئیه است و این دو نقیض یکدیگر می‌باشند. حتّی در مقام اخبار هم بین این دو تناقض وجود دارد. اگر متکلّم در یکجا بگوید: «ما جاءنی من القوم أحدٌ»[۱۶۰] و در جای دیگر بگوید: «جاءنی من القوم زیدٌ» عرف و عقلاـ بین این دو تناقض می‌بینند. امّا در جوّ قانون‌گذاری عقلایی، تناقض وجود ندارد. کسی تبصره را مناقض با قانون نمی‌داند و استثناء یک مورد، هرچند به فاصله یک سال، از نظر عقلا مناقض با جعل قانون کلّی نیست. به‌همین‌جهت ما در شرع نیز تناقضی نمی‌بینیم.

بین (أوفوا بالعقود) و (حرّم الرّبا) تناقضی وجود ندارد، با وجود این که یکی موجبه کلیه و دیگری سالبه جزئیه است. مسأله قانون‌گذاری این گونه اقتضاء می‌کند که اوّل آیه (أوفوا بالعقود) مطرح شود، سپس در شرایط مناسب (حرّم الرّبا) مطرح شود. و چه‌بسا عمومی در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان می‌شود ولی مصلحت اقتضا می‌کند که مخصِّص آن در لسان امام صادق علیه السلام باشد. همان مصلحتی که در صدر اسلام مسأله تدریجی بودن بیان احکام را اقتضا می‌کرد.[۱۶۱] در نتیجه اراده استعمالی و اراده جدّی که که مرحوم آخوند مطرح کردند- با این کیفیتی که ما توضیح دادیم- امر قابل قبولی است. اراده استعمالی به معنای اراده جعل قانون است. یعنی وقتی قانون (أوفوا بالعقود) جعل شده است، کلمه «العقود» در معنای خودش- که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است- استعمال شده است در حالی که مراد جدّی و باطنی شارع مقدّس این نبوده که ربا هم به

عنوان یک عقد، واجب الوفاء و صحیح و نافذ باشد. به بیان دیگر: همان‌طور که مرحوم آخوند در کفایه اشاره کرده‌اند، بعضی از اوامر جنبه امتحانی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۸

دارند، مثلًا پدر امری صادر می‌کند و می‌خواهد ببیند آیا فرزندش تحت تأثیر این امر قرار گرفته و تحرّکی از خودش نشان می‌دهد یا هیچ تحرّکی در او پیدا نمی‌شود؟ در اینجا سؤال می‌شود که آیا این هیئت افعل که در اینجا به کار رفته، در معنای حقیقی خودش استعمال شده یا در معنای غیر حقیقی‌اش بکار رفته است؟ اگر گفته شود: در معنای غیر حقیقی استعمال شده است. می‌گوییم: اوّلًا: معنای غیر حقیقی قرینه لازم دارد و در اینجا قرینه‌ای به چشم نمی‌خورد. ثانیاً: اگر قرینه‌ای در کار باشد، هدف اختبار و امتحان حاصل نمی‌شود. اگر فرزند بفهمد که پدرش در این زمینه بعث و تحریکی ندارد، عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهد. آنچه زمینه امتحان را فراهم می‌کند این است که هیئت افعل در معنای حقیقی خودش- یعنی «بعث و تحریک اعتباری»- استعمال شده باشد. پس ما ناچاریم بگوییم: هیئت افعل در اینجا در معنای حقیقی خودش استعمال شده ولی غرض آمر از این بعث، حصول انبعاث در مأمور نبوده است بلکه هدف این بوده که عکس العمل مأمور در مقابل این امر را ملاحظه کند. مثلًا اگر امر امتحانی مزبور، عبارت از «ادخل السوق و اشتر اللّحم» باشد، هدف آمر این نبوده که او واقعاً داخل بازار شده و گوشت خریداری نماید بلکه هدفش این بوده که عکس‌العمل مأمور را مشاهده کند. در نتیجه ما مواردی داریم که بعث تحقّق دارد ولی غرض آمر، انبعاث مأمور نیست بلکه غرضْ چیز دیگر است. حال که ما توانستیم تفکیک بین بعث و انبعاث را تصور کنیم، همین معنا را در عام و خاص پیاده کرده می‌گوییم: «أکرم العلماء»، از نظر کلام و مستعمل فیه و مفاد هیئت افعل، بعث به اکرام جمیع علماست ولی غرض مولا از «بعث به جمیع» این نیست که «انبعاث به جمیع» هم حاصل شود. بلکه در مورد انبعاث، قائل به تبعیض است و اراده کرده است که انبعاث در مورد علمای غیر فاسق حاصل شود، و نسبت به علمای فاسق،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۰۹

چنین اراده‌ای ندارد. امّا عدم اراده تحقق انبعاث، ربطی به مقام بعث- که مربوط به استعمال است- ندارد. همان‌طور که در اوامر امتحانی، بعث تحقق دارد ولی غرض انبعاث در کار نیست. به نظر می‌رسد اگر ما کلام مرحوم آخوند را به این صورت توجیه کنیم، کلام جالبی خواهد بود و هیچ اشکالی در تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی متوجّه ایشان نخواهد شد.

### اشکال محقّق نائینی رحمه الله به مرحوم آخوند:

محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: بین اراده استعمالی و اراده جدّی نمی‌شود تفکیکی وجود داشته باشد، به‌همین‌جهت کلام مرحوم آخوند قابل قبول نیست. مولایی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده است، از دو حال خارج نیست: یا همه علماء را اراده کرده و یا همه را اراده نکرده است و شقّ سوّمی هم وجود ندارد. اگر گفته شود: «همه علما را اراده کرده است»، می‌گوییم: «در این صورت کمبودی وجود ندارد. پس این که می‌گویند: «اراده جدّی دایره‌اش ضیق است و به این عموم تعلّق نگرفته است» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟». و اگر گفته شود: «همه علما را اراده نکرده است». می‌گوییم: این مطلب، برگشت به این می‌کند که مولا لفظی را که ظاهر در معنای عامّ است استعمال کرده و آن معنای ظاهر را اراده نکرده باشد و فرض این است که در حال استعمال عموم هم قرینه‌ای برای عدم اراده ظاهر اقامه نکرده است. و ما چنین کسی را هاذل می‌نامیم. همان‌طور که اگر کسی «رأیت أسداً» را بگوید و معنای حقیقی اسد را اراده کند، در اینجا دو چیز نداریم. و اراده استعمالی و اراده جدّی- که مرحوم آخوند مطرح می‌کرد- یکی است. امّا اگر معنای حقیقی اسد را اراده نکند ولی قرینه‌ای برای معنای غیر حقیقی نیاورد، او را هاذل می‌نامیم.[۱۶۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۰

دفاع از مرحوم آخونـد: محقق نائینی رحمه الله تصور کرده‌اند که مرحوم آخوند با مطرح کردن تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی می‌خواهد بگوید: «در مورد هر لفظی می‌توان دو اراده داشت:

یک اراده استعمالی و یک اراده جدّی مغایر با اراده استعمالی». در حالی که مرحوم آخوند نمی‌خواهد چنین چیزی را بگوید. بلکه ایشـان مسأله تفکیک بین اراده اسـتعمالی و اراده جـدّی را فقط در محـدوده قانون گـذاری مطرح می کنـد. زیرا مقام جعل قانون این خصوصیت را دارد که اوّل حکم را به صورت عموم بیان می کننـد و سـپس- به مرور زمان- اسـتثناءات آن را مطرح می کنند. و این امر اقتضاء می کند که ما دو جور اراده را قائل شویم و تفکیک بین آنها هم مشکلی ایجاد نمی کند. امّا در مورد «رأیت أسداً» و حتّی عام و خاصّی که در مقام اخبار باشند[۱۶۳] نمی‌توان مسأله تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی را مطرح کرد.

## نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نـائینی پس از اشـکال بر کلاـم مرحوم آخونـد، می‌فرمایـد: به نظر مـا تخصـیص عـام مسـتلزم مجـازیت در عام نیست، چه در مخصِّص متّصل و چه در مخصِّص منفصل. ایشان می‌فرمایـد: اگر مولا بگوید: «أکرم کلَّ عالم»[۱۶۴] سپس به دلیل منفصلی بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»، آیا مـدّعی مجازیت در چه چیزی ادعای مجازیت می کنـد؟ در «أکرم» که جای شـبهه مجازیت نیست. هیئت افعل در مفاد خودش- یعنی «طلب» یا «بعث اعتباری»[۱۶۵]- استعمال شده است. کلمه «کلّ» هم به دلالت وضعی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۱

لفظی بر استیعاب افراد مـدخول خودش دلالت می کنـد. ولی از نظر توسـعه و ضـیق، تابع مدخول خود می‌باشد. در اینجا مدخول آن کلمه «عالم»- بـدون هیـچ قیـدی- است و «کل» دلالت بر استیعاب همه افراد طبیعت مطلقه عالم می کند، بدون این که هیچ قیدی در آن دخالت داشـته باشد. امّا اگر به جای «أکرم کلّ عالم» بگوید: «أکرم کلّ عالم عادل» در اینجا مدخول «کلّ»، عالم مقیّد به عدالت است. حـال آیـا مستعمل فیه «عـالم» در «أکرم کـلّ عـالم عـادل» چیست؟ سه احتمال وجود دارد: ۱- مطلق عـالم، ۲- عالم مقیّـد به عدالت، ۳- طبیعت مهمله عالم.[۱۶۶] احتمال اوّل را نمی‌توان پـذیرفت، زیرا اگر «عالم» در طبیعت مطلقه اسـتعمال شـده باشد، قابل تقیید نخواهد بود و ذکر «عادل» بعد از آن منجرّ به تناقض خواهد شد، زیرا «عالم» به معنای مطلق عالم- هرچند عادل نباشد- است و «عـادل» به معنـای تقییـد به عـدالت است و چنین تهافتی را نمی‌توان در «أکرم کلّ عالم عادل» تصور کرد. احتمال دوّم نیز قابل قبول نیست، زیرا اگر قرار باشد «عالم»- هرچند به صورت مجاز- در «عالم عادل» اسـتعمال شده باشد، معنایش این است که کلمه «عادل» مفیـد معنـای زایـدی نیست بلکه به عنوان قرینه‌ای بر این است که «عـالم» در خصوص «عـالم عـادل»- که غیر موضوع له لفـظ عـالم است- اسـتعمال شـده است. و این حرف به هیـچ عنوان قابل قبول نیست. پس احتمال سوّم تعین پیـدا می کنـد که بگوییم: «عالم» در «أکرم کلّ عالم عادلٍ» در طبیعت مهمله- یعنی طبیعت لا بشرط که با هر شرطی قابل جمع است- استعمال شده و کلمه «عادل» که به دنبال آن ذکر شـده است، ما را به سوی این معنا هـدایت می کنـد که طبیعت مهمله، مقیّد به عدالت است و کلمه «کلّ» هم دلالت بر استیعاب افراد این طبیعت مقیّده می کند. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: وقتی شما در «أکرم کلّ عالم» این معنا را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۲

پذیرفتید، در ما نحن فیه نیز همین حرف را می‌زنیم و می گوییم: اگر امروز مولا بگوید:

«أکرم کـلّ عـالم» و فردا بگویـد: «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» این هم عیناً مثل «أکرم کلّ عالم عادل» است. همان‌طور که در «أکرم کلّ عالم عادل» هیـچ گونه مجازیّتی نه در لفظ «کلّ» وجود دارد و نه در لفظ «عالم» و نه در توصـیف عالم به عـدالت، در مخصّـص

منفصل هم همین‌طور است. اینجا هم همان «أکرم کلّ عالم عادل» است، فقط تقیید آن با کلام اوّل فاصله پیدا کرده است و فاصله و عدم فاصله تقیید با کلام اوّل، فرقی ایجاد نمی‌کند. بنا بر این در عامی که به مخصّص منفصل تخصیص خورده، اصلًا جای توهّم مجازیّت نیست تا ما بخواهیم با مسأله اراده استعمالی و اراده جدّی- که مرحوم آخوند مطرح کردند- آن را برطرف کنیم، علاوه بر این که راه مرحوم آخوند دارای مناقشه هم بود.[۱۶۷] بررسی کلام مرحوم نائینی: به نظر ما این کلام مرحوم نائینی دارای مناقشه است، و بین «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» با مخصّص منفصل، فرق وجود دارد، زیرا ما در ادبیات خوانده‌ایم که متکلّم تا وقتی که اشتغال به کلام دارد می‌تواند هر چیزی را که بخواهد به کلام خود ملحق کند و تا وقتی از کلام فارغ نشده است نمی‌توان ظهوری برای کلام او درست کرد، امّا وقتی از کلام فراغت یافت، کلام او دارای ظهور خواهد شد. اگر متکلّم بگوید: «رأیتُ أسداً» و چیز دیگری اضافه نکند، اصالهٔ الظهور حکم می‌کند که در اینجا معنای حقیقی اسد[۱۶۸]- یعنی حیوان مفترس- اراده شده است و اگر بعد از «رأیت أسداً» کلمه «یرمی» را آورد، همین اصالهٔ الظهور حکم می‌کند که در اینجا معنای مجازی اسد- یعنی رجل شجاع- اراده شده است. از نظر اصالهٔ الظهور، فرقی بین «رأیت أسداً» و «رأیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۳

أسداً یرمی» وجود ندارد. اصالهٔ الظهور، اعم از اصالهٔ الحقیقه است. در نتیجه اگر متکلّمی الآن بگوید: «رأیت أسداً»، ما منتظر نمی‌مانیم که آیا فردا «یرمی» را ذکر می‌کند یا نه؟ بلکه با توجه به فراغت او از تکلّم، کلام او را- به مقتضای اصالهٔ الظهور- بر معنای حقیقی حمل می‌کنیم و منتظر آینده نمی‌مانیم. اکنون که مرحوم نائینی این مطلب را قبول دارد، به ایشان می‌گوییم: ما قبول داریم که «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» معنایش همان چیزی است که شما گفتید. کلمه عالم در طبیعت مهمله استعمال نشده و با تقیید به عدالت هیچ‌گونه منافاتی ندارد و هیچ‌گونه مجازی هم در کار نیست. امّا در اینجا که تخصیص به منفصل وجود دارد، وقتی امروز بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و کلام تمام شود و چیز دیگری به دنبال آن ذکر نکند، آیا کلمه «عالم» در چه معنایی استعمال شده است؟ آیا در معنای آن تردید می‌کنید؟ بدون شک به ظهور آن تمسّک می‌کنید، چون انکار ظهور آن خلاف برنامه عقلاء در مقام تفهیم و تفهّم است. «أکرم کلّ عالمٍ» مانند همان «رأیت اسداً»- بدون قید «یرمی»- می‌باشد که ظهور در مراد متکلّم دارد. و چون شما (مرحوم نائینی) منکر اراده استعمالی هستید، پس حتماً آنچه مراد است، همان اراده جدّی متکلّم است و اصالهٔ الظهور هم در ارتباط با کشف مراد جدّی متکلّم است. و «أکرم کلّ عالمٍ» ظهور در «کلّ علماء»- اعم از عادل و فاسق- دارد. در این صورت «لا تکرم الفساق من العلماء» که روز بعد صادر می‌شود، به عنوان یک دلیل مباین با «أکرم کلّ عالمٍ» مطرح خواهد بود، برای این که «أکرم کلّ عالمٍ» می‌گوید: «فرقی بین عادل و فاسق نیست و مراد جدّی متکلّم همین است» ولی «لا تکرم الفساق من العلماء» می‌گوید: «بین عادل و فاسق، فرق وجود دارد» پس بین دلیل عام و دلیل مخصّص، منافات وجود دارد و دلیلی بر تقدّم خاص بر عام وجود ندارد. در حالی که شما (مرحوم نائینی) قائل به منافات نیستید و مصداق روشن جمع دلالی و عدم تعارض بین دلیلین را مسأله عام و خاص و مطلق و مقیّد می‌دانید. لذا شما ناچارید بگویید: متکلّم از «عالم» در «أکرم کلّ عالمٍ»، «عالم عادل» را اراده کرده است- و به نظر شما- غیر از مراد جدّی هم مراد دیگری وجود ندارد. در این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۴

صورت ما شاید ادعای غلط بودن چنین استعمالی را بنماییم، زیرا هیچ‌یک از علایق مجازی در اینجا وجود ندارد تا بتوان آن را حمل بر مجاز کرد. و اگر بخواهیم خیلی با شما کنار بیاییم، مسأله مجازیت را مطرح می‌کنیم.[۱۶۹] در حالی که شما دارید از مجازیت فرار می‌کنید و این راهی را که در پیش گرفته‌اید برای این است که اثبات کنید تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست. ممکن است کسی در اینجا احتمال دیگر ی را مطرح کند و بگوید: «عالم» در «أکرم کلّ عالمٍ» در «طبیعت مهمله» استعمال شده و مسأله عدالت و عدم عدالت مطرح نیست. در پاسخ می‌گوییم: تردیدی نیست که اگر ما در اصل تخصیص عام شک کنیم، به اصالهٔ

العموم مراجعه می‌کنیم. بحث در این است که اگر عامّی قبلًا به وسیله مخصِّص منفصلی تخصیص خورده باشد، آیا این عامّ، نسبت به ماعدای مورد آن مخصِّص منفصل، حجیت دارد یا نه؟ در نتیجه مولایی که امروز می‌گوید: «أکرم کلّ عالمٍ» جای این احتمال نیست که بگوییم: «عالم، در طبیعت مهمله استعمال شده است». اگر در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۵

طبیعت مهمله استعمال شده باشد، حتی در جایی که شک در اصل تخصیص داریم هم نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالمٍ» تمسک کنیم، زیرا «أکرم کلّ عالمٍ» چیزی به دست ما نمی‌دهد. «أکرم کلّ عالمٍ» می‌گوید: «مقصود از «عالم» عبارت از «طبیعت مهمله» است و با صد تخصیص هم سازگار است». در این صورت وقتی شک کنیم که آیا مخصِّص دارد یا نه؟ به چه چیز آن تمسک کنیم تا عموم را استفاده کرده و اصالهٔ العموم را مطرح کنیم؟ رجوع به اصل بحث: بحث در این بود که اگر عامّی بوسیله مخصِّص منفصلی تخصیص بخورد، و ما در مورد مخصِّص دوّم شکّ کنیم، آیا می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم؟ گفتیم: این بحث مبتنی بر این است که «آیا تخصیص عام، مستلزم مجازیت است یا نه؟». بنا بر مبنای ما که- به تبعیت از صاحب کتاب وقایهٔ الأذهان- مجاز را به گونه دیگری معنا کردیم اصلًا جای این توهّم نبود که تخصیص عام، مستلزم مجازیت باشد. امّا مرحوم آخوند، با وجود این که در باب مجاز، مسلک مشهور را اتخاذ کرده بود- و مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌دانست- تخصیص عام را مستلزم مجازیت نمی‌دانست و معتقد بود در اینجا دو اراده وجود دارد و تفکیک بین ارادتین مانعی ندارد. و ما گفتیم: اگر ما هم مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له می‌دانستیم، در ما نحن فیه همان راهی را می‌پیمودیم که مرحوم آخوند اختیار کردند. امّا راهی که مرحوم نائینی مطرح کردند، مورد قبول ما واقع نشد. در نتیجه اگر تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام نباشد- به هریک از راههای سه‌گانه که مطرح شد-[ ۱۷۰] همان‌طور که در اصل عروض تخصیص بر عام، به اصالهٔ العموم تمسک می‌کردیم، در مورد شک در تخصیص زاید هم به اصالهٔ العموم تمسّک

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۶

می‌کنیم، زیرا در این صورت، تخصیصْ هیچ‌گونه تغییری در عام ایجاد نکرده و عام قبل از تخصیص و عام بعد از تخصیص یکنواخت می‌باشند. امّا اگر تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام باشد، دیگر در ما نحن فیه نمی‌توان به اصالهٔ العموم تمسک کرد، زیرا با توجه به تعدّد معانی مجازی، وقتی معنای حقیقی کنار رفت، برای ما مشخص نیست که کدام معنای مجازی اراده شده است؟ وقتی معنای حقیقی «أکرم کلّ عالمٍ» با عروض «لا تکرم الفسّاق من العلماء» از بین رفت، دیگر نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالمٍ» تمسک کنیم، زیرا برای ما معلوم نیست که آیا «عالم عادل» ی که اراده شده است چه قیدی به همراه دارد؟ آیا سنّ او چقدر است؟ در کجا تحصیل کرده است؟ این‌ها قیودی است که در اینجا امکان دارد. لذا معلوم نیست که «أکرم کلّ عالمٍ» در کدام یک از این مجازات استعمال شده است. به‌همین‌جهت عامّ نسبت به ماعدای مورد مخصِّص، از حجیت ساقط می‌شود و در صورت شک در عروض تخصیص زاید، صلاحیت مرجعیت ندارد. ممکن است کسی بگوید: درست است که همه این‌ها مجازند ولی بعضی از مجازها بر بعضی دیگر ترجیح دارند و ماعدای مورد مخصِّص اوّل- که از آن به «تمام الباقی» تعبیر می‌کنند- اقرب مجازات است. در پاسخ می‌گوییم: دلیلی بر این گونه حرف‌ها وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۷

## اجمال مخصِّص

### اشاره

اجمـال مخصِّص بر دو قسم است: اجمال مفهومی و اجمال مصـداقی. اجمال مفهومی (شـبهه مفهومیه): در جایی است که مخصِّص، از نظر مفهوم دارای اجمال و تردید باشد. اجمال مصداقی (شـبهه مصداقیه): در جایی است که مخصِّص، از نظر مفهوم دارای اجمال نیست و معنای آن برای ما مشخّص است ولی نسبت به یکی از افراد خارجی تردید داریم که آیا عنوان مخصِّص را دارا هست یا نه؟ بنابراین بحث ما در دو مقام است:

## مقام اوّل: شبهه مفهومیّه

### اشاره

مجمـل بودن مفهوم مخصِّص به دو صورت است: ۱- دوران امر بین اقـلّ و اکثر: در جایی است که مخصِّص دارای یک قـدر متیقّن است و زاید از آن قدر متیقن مورد شک و تردید است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۸

۲- دوران امر بین متباینین: در جایی است که قـدر متیقّنی وجود نـدارد، بلکه دو طرف احتمال مطرح است و قرینه‌ای بر هیـچ‌یک از طرفین وجود نـدارد. و هریـک از دو صورت، یـا مخصِّص متّصـل است و یـا منفصـل. بنابراین مسئله دارای چهار صورت می‌شود و بحث در این است که آیـا در اینجا نسـبت به مورد شکّ چه بایـد کرد؟ و ما هریک از چهار صورت را به طور جـداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

### صورت اوّل: دوران بین اقلّ و اکثر با اتصال مخصِّص

مثل این که مولا بگویـد: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» و معنای فسق برای ما مردّد باشـد و نـدانیم که آیا فسق اختصاص به مرتکب گنـاه کبیره دارد یـا شامل مرتکب گناه صـغیره هم می‌شود؟ در اینجا مرتکب کبیره به عنوان قـدر متیقّن داخل در دایره فسق است و نسـبت به مرتکب صـغیره تردید وجود دارد. پس عنوان مخصِّص- یعنی فاسق- مردّد بین اقلّ و اکثر است. در این صورت، نسـبت به مجموع کلام، دو مورد قطعی وجود دارد که جای هیـچ تردیدی در آن نیست: ۱- وجوب اکرام عالمی که نه گناه کبیره انجام داده و نه گناه صغیره. ۲- عدم وجوب اکرام عالمی که مرتکب گناه کبیره شده است. امّا اگر عالمی فقط مرتکب گناه صغیره شده باشد، آیا اکرام او واجب است یا نه؟ با توجه به تردیدی که ما در معنای فسق داریم، وجوب و عدم وجوب اکرام چنین عالمی مورد تردید واقع می‌شود. آیا در اینجا چه باید کرد؟ ممکن است کسی بگوید: چرا در اینجا به اصالهٔ العموم تمسک نمی‌کنید؟

اصالهٔ العموم یکی از اصول عقلائیه است که در مورد شک می‌تواند مرجع واقع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۱۹

شود. همـان‌طور که اگر در اصـل تخصـیص عـام تردیـد داشـتیم، به اصالـهٔ العموم مراجعه می‌کردیم، در اینجـا هم که نمی‌دانیم «آیا عالمی که مرتکب صـغیره شده، از عموم «أکرم العلماء» خارج است یا نه؟» به اصالهٔ العموم تمسک می‌کنیم. در پاسخ می‌گوییم: در اینجا نمی‌توان به اصالـهٔ العموم تمسک کرد. بیان مطلب تا وقتی که متکلّم از کلام خودش فارغ نشده و مشـغول تکلّم است ظهوری برای کلام او منعقد نشده و نمی‌توان به کلام او استناد کرد. اگر متکلّم بگوید:

«رأیت أسداً» و ما ندانیم که آیا به دنبال آن کلمه «یرمی» را می‌آورد یا نه؟ تا وقتی تمامیت کلام او روشن نشده نمی‌توانیم بگوییم: «اسد، ظهور در حیوان مفترس دارد» بلکه باید تا تمام شدن کلام او صبر کنیم ببینیم آیا قرینه متصله‌ای به همراه «اسد» ذکر می‌کند یا نه؟ اگر از کلام خود فارغ شد و قرینه متصله‌ای نیاورد، می‌گوییم: «اصالة الظهور اقتضاء می‌کند که «اسد» را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم». امّا اگر به دنبال آن کلمه «یرمی» را ذکر کرد، همان اصالة الظهور اقتضاء می‌کند که «اسد» را بر معنای مجازی آن حمل کنیم، زیرا دایره اصالة الظهور، وسیع‌تر از اصالة الحقیقه است. و اصالة الحقیقه، به عنوان شعبه‌ای از اصالة الظهور است. اصالة العموم نیز به عنوان شعبه‌ای از اصالة الظهور است. به عبارت دیگر: اصالة الحقیقة، همان اصالة الظهور است ولی چون موردش عبارت از «حقیقت» است، از آن به «اصالة الحقیقه» تعبیر کرده‌اند. اصالة العموم نیز همان اصالة الظهور است ولی چون در مورد «عموم» پیاده می‌شود، از آن به اصالة العموم تعبیر کرده‌اند. بنابراین اگر ما اصلی به نام اصالة العموم و اصالة الحقیقه نداشته باشیم، همان اصالة الظهور مشکلات ما را حلّ می‌کند. حال در ما نحن فیه وقتی مولا می‌گوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، در ادبیات به ما می‌گویند: «استثناء به منزله توصیف و وصف است». به جای «أکرم العلماء

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۰

إلّا الفسّاق منهم» می‌توانیم بگوییم: «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» و چون فسق و عدالت، «ضدّان لا ثالث لهما» هستند، به جای «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» می‌توانیم بگوییم: «أکرم العلماء العدول». اگر مولا ـ از اوّل می‌گفت: «أکرم العلماء العدول» و ما در مفهوم «عالم» تردید داشتیم که آیا کسی که فقط قدری ادبیات خوانده، عالم است یا نه؟ بدون شک در اینجا نمی‌توانستیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم، زیرا برای پیاده کردن کبری باید اوّل صغرای آن را احراز کرد. باید اوّل احراز کنیم چنین شخصی «عالم» است، سپس او را در دایره «أکرم العلماء العدول» قرار دهیم. در مورد وصف «العدول» هم همین‌طور است. تردید در معنای فسق، موجب تردید در معنای عدالت خواهد شد.[۱۷۱] ما که نمی‌دانیم مرتکب صغیره فاسق است یا نه؟ لازمه‌اش این است که در عدالت او هم شک داشته باشیم. و هنگامی که عنوان عدالت برای ما نامعین است، چگونه در مورد مرتکب صغیره‌ای که مردّد بین عادل و فاسق است می‌توانیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم؟ تا وقتی احراز نکنیم که از نظر مولا ـ عنوان «عادل» بر این شخص منطبق است، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء العدول» تمسک کنیم. یعنی لفظ «العدول» ظهور در عمومی که شامل فرد مشکوک شود، ندارد. و با توجه به این که فسق و عدالت، «ضدّان لا ـ ثالث لهما» هستند، «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» فرقی با «أکرم العلماء العدول» نخواهد داشت. و چون «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» به معنای «أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» است، پس در مورد «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» نیز تا وقتی عدم فسق را احراز نکنیم نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم. و اگر بخواهیم مسئله را قدری عمیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم می‌گوییم: اصلًا مخصِّص متّصل را نباید مخصِّص نامید. عناوین «عام» و «خاص» در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۱

مخصِّص متّصل یک تعبیر غیر حقیقی است. اگر لفظی ظهور در عموم داشته باشد، مثل این که مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء» و چیزی به دنبال آن نیاورد. چنانچه فردا بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» این جمله، عنوان مخصِّص برای کلام قبلی پیدا می‌کند. امّا در کلام واحد- هرچند به صورت مستثنی و مستثنی منه باشد- مولا یک مطلب را افاده کرده و آن این است که «علماء- غیر فسّاق آنان- اکرامشان واجب است». و کلام هم بیش از یک ظهور ندارد. در این صورت وقتی ما بدانیم که زید، عالم است ولی با توجه به این که مرتکب گناه صغیره شده و ما در معنای فسق تردید داریم، نمی‌دانیم آیا اکرام او واجب است یا نه؟ در اینجا برای اثبات وجوب اکرام او به چه چیزی تمسک کنیم. در اینجا عمومی نداریم که بخواهیم به اصالة العموم تمسک کنیم و علاوه بر این، اصالة العموم یک اصل مستقل نیست بلکه شعبه‌ای از اصالة الظهور است و در جمله مشتمل بر استثناء، دو ظهور وجود ندارد که

یکی مربوط به مستثنی منه و دیگری مربوط به مستثنی باشد. جمله مشتمل بر استثناء، مانند جمله «رأیت أسداً یرمی» دارای یک ظهور است. بنابراین در دوران امر بین اقل و اکثر در مخصّص متصل، چیزی به نام «اصالهٔ العموم» نداریم تا بتوانیم مورد مشکوک را مشمول آن عموم بدانیم. پس مرجع ما در چنین جایی اصالهٔ البراءهٔ خواهد بود.

## صورت دوّم: دوران بین اقلّ و اکثر با انفصال مخصّص

### اشاره

مثل این که مولا ـ امروز بگوید: «أکرم العلماء» و روز بعد بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و مفهوم فاسق مردّد بین اقلّ و اکثر باشد. آیا در زاید بر قدر متیقن می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسک کنیم؟ به عبارت دیگر: آیا می‌توانیم وجوب اکرام عالمی که مرتکب صغیره شده را از راه اصالهٔ العموم استفاده کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۲

اکثر محققین از اصولیین معتقدند در اینجا می‌توان اصالهٔ العموم را جاری کرد، زیرا وقتی مولا بگوید: «أکرم العلماء» و به دنبال آن قرینه متّصلی بر خلاف ظاهر نیاورد و کلام او تمام شود، برای این کلام، ظهوری منعقد می‌شود. و اگر بخواهد انعقاد ظهور، فرع بر این باشد که هیچ قرینه‌ای- متصل یا منفصل- بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که اگر متکلم بگوید: «رأیت أسداً» و کلام خود را خاتمه دهد، نتوانیم به ظاهر این کلام تمسک کنیم، چون احتمال می‌دهیم که چند روز دیگر قرینه‌ای اقامه کند که مراد از «اسد» معنای ظاهرش نبوده است. ممکن است کسی بگوید: در اینجا ابتدا یک اصالهٔ العدم نسبت به قرینه محتمل بعدی پیاده کرده و به کمک آن ظهوری برای «اسد» در معنای حقیقی خودش ثابت می‌کنیم. روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود، بلکه همین که متکلّم از کلام خود فارغ شد و قرینه‌ای بر خلاف ظاهر کلام اقامه نکرد، کلامْ در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا می‌کند و این کشف می‌کند که انعقاد ظهور برای کلام، متوقف بر عدم قرینه متصله است نه این که متوقف بر عدم مطلق قرینه- متصل یا منفصل- باشد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. وقتی مولا می‌گوید: «أکرم العلماء» و کلام خود را تمام می‌کند و قرینه متصلی بر خلاف ظاهر اقامه نمی‌کند، این کلام ظهور در عموم پیدا می‌کند و ظهور آن هیچ‌گونه توقفی بر آینده ندارد، به گونه‌ای که اگر در آینده مخصّصی نیامد، کاشف از ظهور «أکرم العلماء» در عموم باشد و اگر مخصّصی آمد کشف کند که «أکرم العلماء» از اوّل ظهور در عموم نداشته است. ممکن است سؤال شود: اگر «أکرم العلماء» از همین‌الان ظهور در عموم دارد، پس چنانچه ما بعداً با یک مخصِّص برخورد کنیم، آیا این مخصِّص را کاشف از عدم انعقاد ظهور برای عام بدانیم؟ در پاسخ می‌گوییم: نه، چنین مخصِّصی کاشف از عدم ظهور «أکرم العلماء» در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۳

عموم نیست. بلکه ظهور «أکرم العلماء» در عموم محفوظ است ولی با توجه به این که ظهور دلیل خاصّ- در ارتباط با مورد خودش، یعنی «عالم فاسق»- اقوی از ظهور دلیل عام است، بر ظهور دلیل عام ترجیح داشته و برآن تقدّم پیدا می‌کند. این رجحان یک ظهور بر ظهور دیگر است نه کشف دلیل مخصِّص از عدم وجود ظهور برای عام در عموم. لذا در این مورد که بین عام و خاصّ- به حسب ظاهر- درگیری وجود دارد، مقتضای عموم «أکرم العلماء» این است که «عالم فاسق» هم باید اکرام شود ولی «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می‌گوید: «عالم فاسق، نباید اکرام شود» بین این دو دلیل در ابتدا درگیری وجود دارد ولی ظهور دلیل

خاص بر دلیل عام تقدّم پیدا می‌کند. سؤال: اگر ظهور دلیل عام در عموم، حتی با آمدن مخصِّص هم محفوظ است و مخصِّص فقط به عنوان یک دلیل قوی، مورد دعوا را به خودش اختصاص می‌دهد، لازم است قدری در ارتباط با این دلیل قوی بحث کنیم که آیا این دلیل مخصِّص تا چه مقدار می‌تواند از محدوده عام خارج کند؟ به عبارت دیگر: اگر عامّی وجود نداشت و ما باشیم و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» محدوده این دلیل تا چه مقدار است؟ تردیدی نیست که «لا تکرم الفسّاق من العلماء» مرتکب کبیره- که قدر متیقن از عنوان فاسق است- را شامل می‌شود ولی نسبت به مرتکب صغیره- با توجه به تردیدی که در مفهوم فسق وجود دارد- نمی‌توانیم به «لا ـ تکرم الفسّاق من العلماء» تمسک کنیم، زیرا تا وقتی عنوان «فاسق» احراز نشود، نمی‌توان حکم را شامل آن دانست. اکنون می گوییم: وقتی «أکرم العلماء» در کار نبود و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نتوانست مورد مشکوک را شامل شود، در ما نحن فیه که مولا ـ ابتدا «أکرم العلماء» را گفته و چند روز بعد از آن «لا ـ تکرم الفسّاق من العلماء» را گفته است، در صورت تردید در مفهوم فسق- نسبت به مرتکب صغیره- حتماً باید به «أکرم العلماء» مراجعه کنیم، زیرا فرض این است که وقتی مولا «أکرم العلماء را گفت، برای ما اصالهٔ العموم و اصالهٔ الظهور در عموم وجود دارد و دلیل قوی و حاکمی هم در مقابل آن وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۴

و این غیر از صورت اوّل است که اصلًا ظهوری برای کلام منعقد نشده بود. اینجا ظهور منعقد شده ولی دلیل ظاهر اقوی نتوانسته است این مورد مشکوک را شامل شود، لذا اصالهٔ العموم حاکم است. اکثر محقّقین از اصولیین مسئله را به این صورت مطرح کرده‌اند و واقعیت هم همین است.

## کلام مرحوم محقق حائری

محقق حائری رحمه الله در کتاب «درر الفوائد» در رابطه با اصالهٔ العموم در اینجا تفصیل داده می‌فرماید: درست است که رجوع به اصالهٔ العموم در ما نحن فیه مطابق با قاعده است ولی یک صورت را باید از اینجا خارج کرد و آن در جایی است که بدانیم عادت این مولای متکلّم بر این است که مخصِّصات عموماتش را به صورت منفصل بیان می‌کند. این گونه مخصِّص منفصل، در حکم مخصِّص متّصل و مانع از تمسک به اصالهٔ العموم است. سپس می‌فرماید: اتّفاقاً در شرع مقدّس اسلام، مسئله به‌همین‌صورت است زیرا ما ملاحظه می‌کنیم که نوع مخصِّصات، به لسان مبارک ائمه علیهم السلام در طول زمان‌های بعیده بیان می‌شود. مثلًا عام، در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله و مخصِّص آن در روایت امام صادق علیه السلام است. در نتیجه ما نه در آیات قرآن و نه در روایات نمی‌توانیم اصالهٔ العموم داشته باشیم.[۱۷۲] بررسی کلام مرحوم حائری: ما باید ببینیم آیا مخصِّصات منفصله چنین متکلّمی، در همه جهات به منزله مخصِّص متّصل است یا در بعضی از جهات؟ شقّ سوّمی هم وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۵

اگر ایشان بفرمایند: «مخصِّصات منفصله چنین متکلّمی، در جمیع جهات به منزله مخصِّص متّصل است». می گوییم: لازمه چنین بیانی این است که اگر عامی در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله یا در قرآن ملاحظه شود، ظهور در عموم نداشته باشد، چون بنای شرع بر این است که مخصِّص را به صورت منفصل بیان کند و مخصِّص منفصل- به نظر ایشان- در جمیع جهات، مانند مخصِّص متّصل است و یکی از جهاتی که در مورد مخصِّص متّصل مطرح است این است که مخصِّص متّصل، مانع از انعقاد ظهور برای عام است. پس باید در مخصِّص منفصل هم چنین جهتی مراعات شود. و این مسألهای است که بطلانش واضح است. ما نمی‌توانیم با عمومات کتاب و سنّت به منزله یک دلیل مجمل برخورد کنیم. لذا احتمال دارد که مراد ایشان از تنزیل، تنزیل در بعضی از جهات

باشـد. در این صورت ما هم قبول داریم ولی چنین تنزیلی در حیث بحث ما نقشـی نـدارد. عدول مرحوم حائری از نظریه فوق: ایشان در حاشیه «درر الفوائد»[۱۷۳] در ارتباط با مسأله فوق می‌فرمایـد: این حرف ما خلاف انصاف است، زیرا ائمه علیهم السـلام به منزله متکلّم واحدی هسـتند و تخصیصـی که مثلًا در کلام امام عسکری علیه السلام ذکر می‌شود به‌منزله تخصیصی است که در کلام امام صادق علیه السـلام مطرح می‌شود. ولی طبق بیان ما (مرحوم حائری) اگر مثلًا زراره یک عامّی را از امام صادق علیه السلام شنید و تا آخر عمر امـام صـادق علیه السـلام مخصِّصـی برای آن ذکر نشـد، نبایـد بتوانـد به این عموم تمسـک کنـد، زیرا احتمال می‌دهـد که مخصِّص منفصل آن، در کلام امام بعدی ذکر شود. و چون عادت اصحاب ائمه علیهم السلام بر تمسک به کلام ائمه علیهم السلام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۶

استقرار یافته، معلوم می‌شود کلام ائمه علیهم السلام برای آنان ظهور داشته و کلام هر امامی همراه با کلام امام بعدی، به منزله صدر و ذیل کلام واحد صادر در یک مجلس نیست.[۱۷۴] سؤال: آیا در مسأله اصالهٔ العموم، بین کسی که عادتاً مخصِّص‌های کلام خود را به صورت منفصل بیان می‌کند، با کسی که چنین عادتی ندارد فرق وجود دارد؟ پاسخ: در ارتباط با اصالهٔ العموم و اصالهٔ الظهور، فرقی بین این دو وجود نـدارد، امّـا در جهت دیگر، بین این دو تفـاوت وجود دارد و آن این است که کسـی که عادتـاً مخصِّص‌های کلاـم خود را به صورت منفصـل بیـان می‌کنـد، به مجرّد این که انسان یک عامّی را از او شـنید، نمی‌توانـد به اصالـهٔ العموم و اصالهٔ الظهور مراجعه کنـد. البته نه به خـاطر این که اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ الظهور وجود ندارنـد، بلکه عـادتْ این خصوصـیت را به وجود می‌آورد که برای تمسک به اصالـهٔ العموم باید به دنبال فحص از مخصِّص رفت. الآن کسانی که در مقام اسـتنباط احکام هسـتند، به مجرّد مشاهـده عام- در آیه یا روایت- به آن تمسک نمی‌کنند، بلکه به فحص از مخصِّص می‌پردازند. اگر مخصِّص پیدا شد، آن را بر عام مقـدّم می‌دارنـد، زیرا دلیل مخصِّـص، اقوی از دلیل عام است. و اگر مخصِّصـی پیـدا نشد، معنایش این است که در مقابل آن اصالـهٔ العموم- که از اوّل هم وجود داشت-[۱۷۵] دلیل اقوی و راجحی وجود نـدارد تا برآن مقـدّم شود. امّا موالی عرفیه که معمولًا مخصِّص‌های کلام خود را به صورت متّصل بیان می‌کنند، چنانچه عمومی از آنان صادر شود، عبد می‌تواند به اصالهٔ العموم تمسک کنـد و نیـازی به فحص از مخصِّص نیست. در نـتیجه بین این دو از نـاحیه فحص از مخصِّص و عـدم فحص، فرق وجـود دارد، امّـا از ناحیه انعقاد ظهور فرقی بین آن دو نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۷

### صورت سوّم: دوران بین متباینین با اتّصال مخصِّص

مثـل این که مولا بگویـد: «أکرم العلماء إلّا زیـداً» و در بین علماء دو نفر به نام «زیـد» وجود داشـتند. یکی «زیـد بن عَمرو» و دیگری «زیـد بن بکر» و مـا نـدانیم کـدام یـک از این دو اسـتثناء شده‌انـد. البته با این فرض که مسـتثنی یک نفر بوده و قرینه‌ای بر تعیین آن وجود نداشـته باشد. نه این که معنای عام «من یسـمّی بزیدٍ»- که شامل هر دو است- اراده شده باشد. نتیجه این تردید ما این می‌شود که مـا وقتی بـا هریـک از این دو زیـد برخورد می‌کنیم نمی‌دانیم آیا اکرام او واجب است یا نه؟ با توجه به این که مخصِّـص متصل، مانع از انعقاد ظهور برای عامّ است می‌گوییم:

در اینجـا اصالـهٔ العموم و اصالـهٔ الظهور نسبت به ماعـدای این دو نفر به قوّت خود بـاقی است،[۱۷۶] امّـا نسبت به این دو نفر اصالهٔ العموم و اصالـهٔ الظهوری وجود نـدارد، زیرا اگر کلام بخواهـد ظهور در وجوب اکرام هر دو زیـد داشـته باشـد، خلاف فرض است، چون ما می‌دانیم که یک «زید» از «أکرم العلماء» استثناء شده است. و اگر بخواهد ظهور در وجوب اکرام یکی از آن دو «زید» داشته باشـد، راهی برای تعیین آن نـداریم، چون هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارند. در نتیجه «أکرم العلماء» نسبت به این دو فرد اجمال

پیدا می‌کند و از دایره ظهور خارج می‌شود. اجمال آن‌هم اجمال حقیقی است نه اجمال حکمی. اجمال حقیقی به این معناست که وقتی کسی با «أکرم العلماء إلّا زیداً» برخورد می‌کند، نه می‌تواند بگوید:

«این کلام، ظهور در وجوب اکرام زید بن عَمرو دارد» و نه می‌تواند بگوید: «ظهور در وجوب اکرام زید بن بکر دارد» و نه می‌تواند بگوید: «ظهور در وجوب اکرام هر دو «زید» دارد».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۸

لذا ما شک می‌کنیم که آیا «زید بن عَمرو» اکرامش واجب است یا نه؟ به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه می‌کنیم. و نیز شک می‌کنیم که آیا «زید بن بکر» اکرامش واجب است یا نه؟ به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه می‌کنیم.

## صورت چهارم: دوران بین متباینین با انفصال مخصّص

### اشاره

مثل این که مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء» و فردا بگوید: «لا تکرم زیداً العالم» و زید عالم، مردّد بین «زید بن عَمرو» و زید بن بکر» باشد. در اینجا با توجه به این که مخصّص منفصل- حتی نسبت به مورد تخصیص خودش- مانع از انعقاد ظهور برای عام نیست، هیچ تردیدی نیست که این «أکرم العلماء» عمومش محفوظ است و اجمال حقیقی تحقق ندارد. اکنون به سراغ دلیل منفصل می‌آییم. مولایی که «أکرم العلماء» را مطرح کرده، روز بعد که می‌خواهد «عدم اکرام زید عالم» را در قالب مخصّص منفصل مطرح کند، به دو صورت ممکن است این کار را انجام دهد:[۱۷۷] ۱- تنها وجوب اکرام زید عالم را نفی کند، مثل این که بگوید: «لا یجب إکرام زید العالم». ۲- علاوه بر این که وجوب آن را نفی می‌کند، حرمت آن را نیز مطرح کند، مثل این که بگوید: «یحرم إکرام زید العالم»، یا بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». در اینجا این جهت بین هر دو فرض مشترک است که اصالهٔ العموم نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۲۹

نقشی داشته باشد. زیرا در مقابل اصالهٔ العموم، یک حجّت اقوایی وجود دارد که اجمال آن حجت اقوا، بر اصالهٔ العموم تأثیر می‌گذارد. به این معنا که ما در مورد هیچ‌یک از این دو «زید» که داریم- یعنی «زید بن عَمرو» و «زید بن بکر»- نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، زیرا تمسک به اصالهٔ العموم در مورد هر دو زید، خلاف مقتضای تخصیص است و در مورد یکی- غیر از دیگری- ترجیح بدون مرجّح است. لذا اجمال حقیقی مخصّص، بر اصالهٔ العموم تأثیر می‌گذارد. البته نه این که اصالهٔ العموم در کار نباشد، بلکه در مخصّصات منفصله، حتی اگر مخصّص، مجمل هم نباشد، کاشف از این نیست که «أکرم العلماء» ظهور در عموم نداشته است. بلکه با وجود مخصّص، ظهور «أکرم العلماء» و حجیّت آن سر جای خود محفوظ است، ولی حجّت اقوایی که در مقابل آن وجود دارد، مانع از اخذ به حجّت غیر اقوا می‌شود. اکنون به تفصیل این دو صورت می‌پردازیم: ۱- اگر دلیل مخصّص منفصل، حکم «اکرام زید عالم» را به صورت تحریم بیان کند و ما دو زید عالم داشته باشیم، ما وقتی به هریک از این دو برخورد می‌کنیم، با دو احتمال مواجه می‌شویم: احتمال وجوب اکرام و احتمال حرمت اکرام. به‌همین‌جهت، این مسئله از مصادیق «دوران بین محذورین» می‌شود و در «دوران بین محذورین» باید به اصالهٔ التخییر مراجعه کرد. ۲- اگر دلیل مخصِّص منفصل، فقط وجوب را از «اکرام زید عالم» نفی کند و مثلًا بگوید: «لا یجب إکرام زید العالم» و ما دو «زید عالم» داشته باشیم چه باید بکنیم؟ باید توجه داشت که نفی وجوب «اکرام زید عالم» منافاتی با اکرام او ندارد. اینجا می‌گوییم: با توجه به این که «اصالهٔ العموم» یک اصل لفظی

و شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است، وقتی ما نتوانستیم به اصل لفظی رجوع کنیم، نوبت به اصل عملی می‌رسد، یعنی در ارتباط با لفظ نمی‌توانیم کاری انجام دهیم و این «أکرم العلماء» و «لا ـ یجب إکرام زید العالم» را که به یکدیگر ضمیمه می کنیم، از نظر لفظی نمی‌توانیم نتیجه‌ای بگیریم. لذا چاره‌ای جز مراجعه به اصل عملی وجود ندارد. ولی آیا کدام یک از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۰

اصول عملیه در اینجا جریان پیدا می کند؟ برای هریک از اصالهٔ الاشتغال و اصالهٔ البراءهٔ وجهی وجود دارد. ۱- اصالهٔ الاشتغال: مبنای جریان اصالهٔ الاشتغال این است که گفته شود: دیروز که مولا «أکرم العلماء» را گفت، گویا ذمّه ما- با یک تکلیف عام- به وجوب اکرام همه علماء اشتغال پیدا کرد. و امروز که «لا ـ تکرم زیداً العالم» را گفت، از طرفی کلامش اجمال دارد و راهی برای تشخیصْ وجود ندارد و از طرفی اکرام زید عالم را حرام نکرده بلکه فقط وجوب آن را نفی کرده و نفی وجوب، منافاتی با انجام اکرام ندارد، پس ما اگر «زید بن عَمرو» را اکرام نکنیم، شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمّه یقینی- که اقتضای برائت یقینی می کند- حاصل شده یا نه؟ نسبت به «زید بن بکر» نیز همین‌طور است. در نتیجه ما بر اساس اصالهٔ الاشتغال، هر دو را عملًا اکرام می کنیم. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «اکرام هر دو واجب است»، زیرا چنین چیزی با دلیل مخصِّص نمی‌سازد و مستلزم لغو بودن دلیل مخصِّص است. بلکه در عمل هر دو را اکرام می کنیم. مثل این که کسی علم اجمالی پیدا کند که یا نماز جمعه واجب است یا ظهر و دلیلی هم بر احد الطرفین قائم نشد، در اینجا قاعده اشتغال اقتضاء می کند که هر دو را انجام دهد، امّا معنای انجام هر دو این نیست که در روز جمعه، هنگام زوال، دو نماز واجب است. عقل حکم می کند که هر دو را اتیان کنیم، در حالی که واجب واقعی یکی از این دوتاست. ۲- اصالهٔ البراءهٔ: مبنای اصل برائت این است که بگوییم: اوّلًا: ما از «لا یجب اکرام زید العالم» دستمان کوتاه است، زیرا دارای اجمال است و معلوم نیست که کدام زید اراده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۱

ثانیاً: از اصالهٔ العموم هم دست ما کوتاه است، زیرا اگرچه ما اصالهٔ العموم داریم ولی اجمالًا می‌دانیم که حجّتی اقوا در مقابل این اصالهٔ العموم قرار گرفته است. یعنی در حقیقت می‌دانیم که اصالهٔ العموم ضربه خورده است. ولی نمی‌دانیم که آیا این حجّت اقوا نسبت به «زید بن عَمرو» است یا نسبت به «زید بن بکر». بر این اساس، ما به هریک از این دو زید که برخورد می کنیم، شکّمان در ارتباط با وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام او به عنوان شک در تکلیف است و شک در تکلیف، مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

## تحقیق در مسئله

در دوره قبل که این بحث را مطرح کردیم، جریان اصالهٔ البراءهٔ را پذیرفتیم ولی اکنون به نظر می‌رسد که در اینجا باید قائل به تفصیل شده بگوییم: اگر عامی که قبلًا ذکر شده به نحو عام مجموعی باشد، اصالهٔ الاشتغال جریان پیدا می کند و اگر به نحو عام استغراقی باشد، اصالهٔ البراءهٔ جریان پیدا می کند.[۱۷۸] توضیح: لازمه عموم مجموعی این است که یک تکلیف به ما توجه پیدا کرده و بیش از یک موافقت ندارد. وقتی امروز می گوید: «لا یجب اکرام زید العالم» و ما تردید پیدا می کنیم که آیا مقصود مولا «زید بن عَمرو» است یا «زید بن بکر»؟ باید هر دو را اکرام کنیم، زیرا تکلیفی که به صورت عام مجموعی متوجه ما شد، در صورتی یقین به امتثال آن پیدا می کنیم که هر دو زید را اکرام کنیم. و اکرام هر دو زید، منافاتی با دلیل مخصِّص ندارد، زیرا دلیل مخصّص می گوید: «لا یجب إکرام زید العالم» نه این که اکرام زید عالم را حرام کند. پس در اینجا اصالهٔ اشتغال جریان پیدا می کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۲

امّا در عام استغراقی، هرکدام از افراد طبیعت، حکم مستقلی دارد و یک اطاعت و مخالفت مستقل در مورد آن مطرح است و اینجا دیگر جای اصالهٔ الاشتغال نیست.

وقتی همه علماء- غیر از این دو زید- را اکرام کردیم بـا تکلیف مربوط به آنـان موافقت کرده‌ایم. ولی در برخورد با هریک از این دو زید، نسبت به وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام تردید داریم. در اینجا اصالهٔ البراءهٔ حکم به عدم وجوب اکرام می کند. اشکال: جریان اصالهٔ البراءهٔ، چگونه با علم اجمالی سازگار است؟ جواب: ما قبول داریم که: «در ارتباط با اصالهٔ الاشتغال، فرقی نمی‌کند که تکلیف- چه وجوبی باشد یا تحریمی- به وسیله علم ثابت شود یا به وسیله اماره معتبره شرعیه. همان‌طور که اگر ما علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از این دو مایع خمر است، از هر دو اجتناب می‌کنیم، اگر- مثلًا- بیّنه شرعی قائم شد که یکی از این دو اناء خمر است ولی تعیینی در کار نبود، اینجا هم آثار علم اجمالی- مثل حرمت هر دو و وجوب اجتناب از هر دو- تحقق پیـدا می‌کند». امّا در عین این که مطلب فوق را قبول داریم، در مـا نحن فیه قائـل به جریـان اصالـهٔ البراءهٔ هستیم، زیرا اگرچه مـا بـا آمـدن «أکرم العلمـاء» یک اصالـهٔ العموم پیـدا کرده‌ایم و این اصالـهٔ العموم، با آمدن مخصّـِص منفصل هم به قوّت خودش باقی است ولی بحث این است که با آمـدن «لا یجب اکرام زیـد العالم»- که «زیـد» در آن مردّد است- ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اصالهٔ العموم در ارتباط با یکی از این دو زیـد حجیت نـدارد. و چون آن یکی برای ما معلوم نیست، پس اصالـهٔ العموم در هیچ‌کـدام حجیت ندارد، نظیر قاعده تساقط که به عنوان قاعده اوّلیه در باب تعارض مطرح است.

همان‌طور که در باب تعارض، اگر علم اجمالی به کـذب یکی از دو دلیل پیـدا کنیم، قاعـده اقتضای تساقط هر دو را دارد،[۱۷۹] در ما نحن فیه هم که علم اجمالی به عدم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۳

حجیت اصالـهٔ العموم نسـبت به یکی از دو زیـد داریم، اصالهٔ العموم نسـبت به هیچ‌کدام جریان پیدا نکرده و مورد برای اصالهٔ البراءهٔ تحقّق پیـدا می‌کنـد. تـذکر این نکته لازم است که اگر مسـتند ما اصالهٔ العموم نبود، بلکه علم اجمالی پیدا می‌کردیم که یکی از این دو زید، وجوب اکرام دارند، به مقتضای علم اجمالی باید هر دو را اکرام کنیم. ولی در ما نحن فیه، ما علم اجمالی به وجوب نداریم بلکه با اصالـهٔ العموم مواجه هستیم. اگر اصالـهٔ العموم پیاده شود، مانع از جریان اصالهٔ البراءهٔ می‌شود، چون اصالهٔ العموم، یک اصـل لفظی است و بر اصالـهٔ البراءهٔ- که اصـل عملی است- تقـدّم دارد. امّـا بـا توجه به این که مـا علم اجمالی داریم که اصالـهٔ العموم در ارتبـاط بـا یکی از این دو، از حجیت ساقـط است، مـا نحن فیه هماننـد علم اجمـالی به کـذب احـد الـدلیلین می‌شود و یـک تعارض بالعرض در اینجا تحقّق پیدا می کند و قاعده در مورد تعارض- چه بالذات، چه بالعرض- اقتضای تساقط می کند، لذا در هر دو مورد اصـل برائت جـاری می‌شود، و- به حسب حکم ظـاهری- وجوب اکرام از هر دو برداشـته می‌شود. سؤال بـا توجه به تفصـیلی که در اینجا مطرح شـد، آیا عام بدلی ملحق به عام مجموعی است یا ملحق به عام اسـتغراقی؟ جواب ظاهراً عام بدلی ملحق به عام مجموعی است، زیرا «أکرم أیّ رجلٍ شئت» یک تکلیف است- نه تکالیف متعدّده- و هنگامی که این تکلیف گریبان ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۴

را گرفت و ما خواستیم آن را امتثال کنیم، اگر بخواهیم «زیـد بن عَمرو» را اکرام کنیم، احتمال می‌دهیم مراد از دلیل مخصِّص، «زید بن عَمرو» باشـد اگر بخواهیم «زیـد بن بکر» را اکرام کنیم، احتمال می‌دهیم مراد از دلیل مخصّـِص، «زیـد بن بکر» باشد. بله، اگر هر دو را اکرام کنیم، یقین پیدا می‌کنیم عالمی که مورد اراده تخصیصیه قرار نگرفته، اکرام شده است و چون تخصـیص، وجوب اکرام زیـد را برداشـته و آن را حرام نکرده، فردی هم که اکرامش واجب نبوده، در عمل مورد اکرام واقع شـده است و این مشـکلی ایجاد نمی‌کند. در نتیجه عام بدلی- به حسب ظاهر- ملحق به عام مجموعی و مجرای اصالهٔ الاشتغال است.

### مقام دوّم: شبهه مصداقیّه

### اشاره

شبهه مصداقیه در جایی است که مخصِّص، از نظر مفهوم دارای اجمال نیست و معنای آن برای ما مشخص است ولی نسبت به یکی از افراد خارجی تردید داریم که آیا عنوان مخصِّص را دارا هست یا نه؟ مثل این که معنای فسق برای ما روشن باشد ولی ندانیم آیا زید، مرتکب گناه کبیره شده- تا فاسق باشد- یا مرتکب گناه کبیره نشده، تا فاسق نباشد؟ بحث در این است که آیا در شبهه مصداقیه مخصِّص، چه باید کرد؟ مقدّمه: قبل از این که در مورد شبهه مصداقیه مخصِّص سخن بگوییم، لازم است بدانیم که- به طور کلّی حتّی در غیر مورد عام و خاص- در مورد شبهه مصداقیه یک دلیل نمی‌توان به خود آن دلیل تمسک کرد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلّ عالمٍ» و ما شک
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۵
کنیم که آیا زید عالم است یا نه؟ نمی‌توانیم به این دلیل تمسک کرده و اکرام او را واجب بدانیم. بلکه تمسک به هر دلیلی فرع این است که ما در خارج موضوع آن را احراز کرده باشیم، چه در ادلّه‌ای که حکم وجوبی را بیان می‌کند و چه در ادلّه‌ای که حکم تحریمی را بیان می‌کند. اگر نسبت به خمر بودن مایعی تردید داشتیم نمی‌توانیم به «لا تشرب الخمر» تمسک کنیم. امّا از نظر اصل عملی، اختلاف است. بعضی قائل به جریان برائت عقلیّه‌اند و بعضی معتقدند اصالهٔ الاشتغال حکم می‌کند که از چنین مایعی باید اجتناب کرد. ولی هر دو طرف قبول دارند که در اینجا (شبهه موضوعیه تحریمیه) به «لا تشرب الخمر» نمی‌توان تمسک کرد و به عبارت دیگر: در شبهه موضوعیه تحریمیه، اصل لفظی به عنوان مرجع مطرح نیست. پس از بیان مقدّمه فوق، به سراغ اصل بحث می‌رویم: آیا در شبهه مصداقیه مخصِّص چه باید کرد؟ با توجه به این که مخصّص، گاهی متصل و گاهی منفصل است، این مسئله دارای دو صورت است:

### صورت اوّل: شبهه مصداقیه در مورد مخصّص متّصل

مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» و معنای فسق هم برای ما معلوم باشد ولی تردید داشته باشیم که آیا- مثلًا- زید، عملی که موجب فسق باشد مرتکب شده یا نه؟ در اینجا نمی‌توان به عام تمسک کرد. بیان مطلب: در بحث شبهه مفهومیه گفتیم: «در جایی که مخصّص، متصل باشد، مجموع
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۶
جمله دارای ظهور واحدی است و این گونه نیست که هریک از مستثنی و مستثنی منه دارای ظهور جداگانه‌ای باشند و استثناء- از نظر ادبیات- جانشین وصف است. «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مانند «أکرم العلماء الموصوفین بکونهم غیر فاسقین» است و همان‌طور که جمله دوّم دارای یک ظهور است، جمله اوّل نیز دارای یک ظهور است و آن ظهور، «وجوب اکرام علمای غیر فاسق» است. جمله مشتمل بر صفت، بیش از یک ظهور ندارد. این گونه نیست که آمدن صفت، ظهور دیگری- با حفظ ظهور اوّل- برای کلام به وجود بیاورد. به‌همین‌جهت می‌گفتیم: «سعه و ضیق ادات عموم- مانند «کلّ»- تابع مدخول آنها می‌باشد. اگر مدخول «کلّ» عبارت از «عالم» باشد، بر تمامی افراد طبیعت «عالم» دلالت می‌کند و اگر مدخول آن عبارت از «عالم عادل» باشد، بر تمامی افراد طبیعت «عالم عادل» دلالت می‌کند. از همان ابتدا دایره «کلّ» محدود به افراد طبیعت «عالم عادل» است. وقتی «أکرم العلماء إلّا

الفسّاق منهم» حکم وصف را دارد، پس دارای دو ظهور- یکی برای مستثنی منه و دیگری برای مستثنی- نخواهد بود. در نتیجه معنای «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» این است که مولا- دارای یک حکم- یعنی «ایجاب»- است و متعلّق آن حکم هم عبارت از «عالم غیر فاسق» است». حال از مقدّمه‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم استفاده کرده می‌گوییم: همان‌طور که اگر ما در «عالم بودن زید» شک کنیم، نمی‌توانیم به جمله «أکرم کلّ عالم» تمسک کنیم و اگر عالم بودن او برای ما معلوم است ولی در «عادل بودن» او تردید داریم، نمی‌توانیم به «أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» تمسک کنیم. با توجه به این که استثناء به معنای وصف است، در مورد «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» نیز همین مطلب را پیاده کرده می‌گوییم: اگر می‌دانیم که زید، عالم است ولی- به نحو شبهه مصداقیّه- تردید داریم که آیا مرتکب گناه کبیره شده یا نه؟ حق نداریم در مورد او به عام تمسک کنیم، زیرا در این حکم مولا بیش از یک ظهور وجود ندارد و آن «وجوب اکرام عالم غیر فاسق» است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۷

## صورت دوّم: شبهه مصداقیّه در مورد مخصّص منفصل

### اشاره

مثل این که مولا امروز بگوید: «أکرم العلماء» و روز بعد بگوید: «لا یجب إکرام الفسّاق من العلماء» و معنای فسق هم برای ما معلوم باشد ولی تردید داشته باشیم که آیا- مثلًا- زید، عملی که موجب فسق باشد مرتکب شده یا نه؟ در این صورت آیا می‌توانیم در مورد «زید» به عموم «أکرم العلماء» عمل کنیم؟ البته باید توجه داشت که در اینجا اگر در «عالم بودن زید» شک کنیم، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم. همین‌طور اگر در «فسق زید عالم» شک کنیم نمی‌توانیم به «لا یجب إکرام الفسّاق» عمل کنیم، چون این دو، موردِ شبهه مصداقیه خود دلیل عام است. بحث ما در این است که آیا در مورد «زید عالم مشکوک الفسق» می‌توان به عموم «أکرم العلماء» تمسک کرد و وجوب اکرام او را استفاده کرد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تمسک به عامّ، در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است یا نه؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است.

## بحث اوّل: مخصّص منفصل لفظی

### اشاره

در اینجا دو نظریه وجود دارد:

### نظریه اوّل (جواز تمسک به عام):

بهترین دلیل برای جواز تمسک به عام در ما نحن فیه، دلیلی است که مرحوم آخوند در کفایه از جانب قائلین به جواز مطرح کرده است. مستدلّ می‌گوید: ما در اینجا با دو دلیل مواجه هستیم که هرکدام دارای ظهور مستقلّی می‌باشند: ۱- «أکرم العلماء» با توجه به

این که مخصّص متّصلی همراه آن نیست، ظهور در عموم دارد و اصالهٔ العموم در آن جریان پیدا می‌کند، اصالهٔ العموم حکم می‌کند که اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۸

هر عالمی لازم است، به گونه‌ای که اگر دلیل مخصّص در کار نبود، ما هیچ‌گونه حالت تردید و شبهه‌ای در ارتباط با اکرام زید عالم نداشتیم. ۲- «لا یجب إکرام الفسّاق من العلماء» که به صورت مخصّص منفصل است و در مورد مفاد خودش حجّیت دارد و می‌گوید: اکرام عالم فاسق واجب نیست. بین این دو ظهور در ارتباط با «عالم فاسق» ابتدائاً تعارض وجود دارد. زیرا مقتضای اصالهٔ العموم این است که همه افراد علماء- حتّی عالم فاسق- اکرامشان واجب است. ولی «لا یجب اکرام الفسّاق من العلماء» وجوب اکرام عالم فاسق را نفی می‌کند. امّا وقتی نوبت به مرحله حجّیت می‌رسد، با توجه به این که دلیل خاص، اظهر از دلیل عام است، ما در مورد اجتماعشان- یعنی عالم فاسق- دلیل خاصّ را بر دلیل عام مقدّم می‌داریم. نتیجه این می‌شود که اکرام عالم فاسق، وجوبی ندارد. مستدلّ می‌گوید: تا اینجا بحثی نیست که دلیل قوی در جایی که بتواند پیاده شود، بر اصالهٔ العموم تقدّم دارد، امّا در موردی که دلیل خاصّ نتواند پیاده شود، حجّیت نداشته و معارضی در مقابل اصالهٔ العموم وجود نخواهد داشت و تمسک به اصالهٔ العموم جایز خواهد بود. و ما نحن فیه از این قبیل است. همان‌طور که اگر در عالم بودن کسی شک داشته باشیم، نمی‌توانیم به «أکرم العلماء» و اصالهٔ العموم مراجعه کنیم. اگر در فسق یک عالم هم شک داشته باشیم، نمی‌توانیم به «لا یجب اکرام الفسّاق من العلماء» تمسک کنیم، یعنی دلیل مخصّص، نمی‌تواند در مورد «عالم مشکوک الفسق» پیاده شود. به عبارت دیگر: در اینجا حجت اقوائی در مقابل اصالهٔ العموم وجود ندارد، به‌همین‌جهت مانعی از تمسک به اصالهٔ العموم نیست. و نه تنها مانعی وجود ندارد بلکه چاره‌ای غیر از این وجود ندارد، چون اصالهٔ العموم در اینجا به عنوان یک حجّت ثابت و بدون رقیب است.[۱۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۳۹

بررسی نظریه اوّل: مرحوم آخوند پس از نقل دلیل قائلین به جواز، آن را مورد اشکال قرار داده و معتقد است تمسک به عام در ما نحن فیه جایز نیست. ما نیز این کلام مرحوم آخوند را قبول داریم لذا در اینجا کلام ایشان را با تقریبی بهتر بیان می‌کنیم: مقدّمه: آیا حجّیت و عدم حجّیت یک دلیل به چه معناست؟ اگرچه مرحوم آخوند در کفایه حجیت را به معنای منجّزیت و معذّریت معنا می‌کند[۱۸۱] ولی حجّیت معنای روشن‌تری نیز دارد که آن معنا با لغت و مسائل عقلایی هم موافق است. دلیلِ حجت، دلیلی است که مولا می‌تواند در مقابل عبد به آن دلیل احتجاج کند. اگر عبد تارک الصلاهٔ باشد، خداوند به (أقیموا الصلاهٔ) در مقابل او احتجاج می‌کند. نزاع در این که «خبر واحد حجّت است یا نه؟» به این برگشت می‌کند که اگر مولا به واسطه یک خبر واحد ثقه- یا عادل- حکمی را به عبد برساند و عبد با آن مخالفت کند، آیا مولا می‌تواند به این خبر واحد در مقابل عبد احتجاج کند؟ و نیز آیا عبد می‌تواند در مقابل مولا به آن دلیل احتجاج کند؟ برای رسیدن به حجّیت، و این که مولا بتواند به دلیلی احتجاج کند، سه مرحله در طول یکدیگر باید تحقق داشته باشد: ۱- دلیل حجت، ظهور داشته باشد، یعنی مجمل نباشد، مثلًا اگر مولا بگوید: «جئنی بعینٍ» و قرینه‌ای اقامه نکند که مراد از عین چیست؟ کلام او مجمل شده و نمی‌تواند به آن احتجاج کند. ۲- اصالهٔ الظهور تحقق داشته باشد. اصالهٔ الظهور، غیر از نفس ظهور است که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۰

مرحله اوّل مطرح شد. مراد از اصالهٔ الظهور این است که این لفظی که دارای ظاهر است، متکلّم نیز لفظ را در همین ظاهر استعمال کرده است. اصالهٔ الظهور، در ارتباط با مراد استعمالی متکلّم است. مثلًا وقتی متکلّم بگوید: «رأیت اسداً» و به دنبال آن قرینه‌ای بر خلاف ظاهر معنای لغوی اسد اقامه نکرد، کلمه اسد، ظهور در معنای حیوان مفترس- که معنای حقیقی آن است- پیدا می‌کند و اصالهٔ الظهور می‌گوید:

متکلّم، لفظ اسد را در معنای ظاهر خودش- که همان معنای حقیقی است-[۱۸۲] استعمال کرده است. ۳- اکنون که ظهور لفظ و مراد استعمالی را ثابت کردیم، بایـد ببینیم آیا مراد جدّی متکلّم چیست؟ در اینجا اصل دیگری، به نام اصالهٔ التطابق مطرح است که می‌گوید: بین اراده جدّی و اراده استعمالی متکلم، تطابق وجود دارد، مگر این که قرینه‌ای بر عدم تطابق وجود داشته باشد. این اصل عقلایی، اختصاصی به عموم ندارد و در موارد دیگر هم جریان پیدا می‌کند. در هر کلامی اگر این مراحل سه‌گانه وجود داشته باشد مولا و عبـد می‌تواننـد در مقابل یکـدیگر به آن کلام احتجاج کننـد. پس از روشن شـدن مقدّمه فوق به بررسـی دلیل قائلین به جواز می‌پردازیم: در محلّ بحث مـا یـک عـام وجود دارد و یک مخصّـِص منفصل که مفهوم آن مشـخص است ولی از نظر انطباق مورد شک و تردید است. عام، دلیل مستقلی است و اگر تنها باشد و مخصّصی نداشته باشد، همه این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۱

مراحل سه‌گانه در آن پیاده می‌شود. امّا در اینجا که مخصّـِص دارد آیا چه وضـعی پیـدا خواهد کرد؟ مرحله اوّل در مورد آن مسلّم است و عام، ظهور در معنای خودش دارد. مرحله دوّم هم مسلم است. اصالـهٔ العموم اقتضاء می‌کنـد که عام در همان معنای خودش استعمال شده باشد. اما نسبت به مرحله سوّم با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا در مقابل عام، یک دلیل مخصّص وجود دارد و ما وقتی به سراغ آن دلیل مخصِّص می‌آییم می‌بینیم مراحل سه‌گانه در مورد آن وجود دارند و لازمه اصالهٔ التطابق بین ارادتین، این است که مراد جـدّی مولاـ به اکرام فسّاق از علمـاء تعلّق نگرفته است. حـال یـا به عـدم وجوبش تعلّق گرفته و یا به حرمت آن.[۱۸۳] و چون خـاصّ مقـدّم بر عامّ است،[۱۸۴] عـدم تعلّق اراده جـدّی مولاـ به اکرام فسـاق از علمـاء، مـانع از جریـان اصالـهٔ التطـابق در مورد عام می‌شود. همـان اصالـهٔ التطابق که می‌خواست معنای عموم را مراد جـدّی مولا قرار دهـد. وقتی دلیل خاصّ، اراده جـدّی را مشـخص کرد، ما ناچاریم در مورد عام مسأله تطابق بین دو اراده را کنار گذاشته و بگوییم: «مراد استعمالی، غیر از مراد جدّی است».

البتـه این بـدان معنـا نیست که در مـورد عـام فقـط مراد استعمالی وجـود دارد و مراد جـدّی در مـورد آن مطرح نیست بلکه مـا ادعا می‌کنیم عـدم جریـان اصالـهٔ التطـابق در عـام، نسبت به مقـداری است که دلیـل خاص شامل می‌شود، یعنی نسبت به اکرام فساق از علمـاء. و در موردی که دلیـل خاص شامل نمی‌شود، مراد جـدی وجود دارد. در نتیجه تقـدم دلیل خاص، جلوی توسـعه دایره اصالهٔ التطابق را در مورد عام می‌گیرد و دایره مراد جـدی مولا در ارتباط با عام را محدود می‌کند به عالم غیر فاسق. و در اینجا مراد جدی در عام، دارای عنوانی سلبی است و لزومی هم ندارد که دارای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۲

جنبه ایجابی باشد. پس در این دو دلیل- یعنی دلیل عام و دلیل خاص- دو مراد جدی مطرح است:

یکی مراد جـدی در دلیل خاص است، که آن عـدم وجوب اکرام فساق از علماء- یا حرمت اکرام فساق از علماء- است و یکی مراد جدی در دلیل عام است که آن وجوب اکرام عالم غیر فاسق است. اکنون به مسـتدل می‌گوییم: بحث ما در شـبهه مصداقیه مخصّص بـود. اگر عـالم بودن زیـد برای مـا محرز و معنـای فسق هم معلوم باشـد ولی نـدانیم آیـا زیـد مرتکب گنـاه کـبیره شـده یـا نه؟ شـما می‌گفتیـد: «به دلیـل مخصّـِص نمی‌توان مراجعه کرد، زیرا دلیـل مخصّـِص «عـالم فاسق» را مطرح کرده و ما فاسق بودن زیـد عالم را احراز نکرده‌ایم». ما می‌گوییم: «به‌همین‌جهت، به دلیل عام هم نمی‌شود مراجعه کرد، زیرا دلیل عام، اگرچه دایره اراده اسـتعمالی‌اش اقتضای عموم می‌کنـد ولی دایره مراد جدی‌اش مضیّق است. عالمی وجوب اکرام دارد که فاسق نباشد. و در ما نحن فیه فاسق نبودن زیـد عالم را احراز نکرده‌ایم. شک دارای دو طرف است و ما همان‌طور که احتمال عدم فسق می‌دهیم، احتمال فسق هم می‌دهیم. به جهت احتمـال عـدم فسق، نمی‌توانیم به دلیـل خـاص مراجعه کنیم و به جهت احتمـال فسق نمی‌توانیم به دلیـل عام مراجعه کنیم. بین دلیـل عـام و دلیـل خـاص- از این جهت- فرقی وجود نـدارد. بلکه فرق، از ناحیه دیگر است و آن این است که در دلیل خاص، بین اراده اسـتعمالی بـا اراده جـدی تطـابق صددرصـد وجود دارد ولی در دلیـل عـام، اراده اسـتعمالی مطـابق با اراده جـدی نیست. اراده

استعمالی، به عموم، ولی اراده جدی، به عالم غیر فاسق تعلّق گرفته است. امّا این جهت نمی‌تواند در حیثیت مورد بحث ما- که مسأله حجیت است- فرقی ایجاد کند، زیرا شمول و عدم شمول اراده استعمالی نمی‌تواند محور برای حجیت باشد.

محور حجیت و عدم حجیت- در مراحل سه‌گانه- همان مرحله آخر، یعنی مراد جدی است و دو محور قبلی، همانند مقدمه برای مرحله سوم می‌باشند. و در ارتباط با اراده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۳

جدی، همان‌طور که در ناحیه خاص، اراده جدی به عدم اکرام عالم فاسق تعلّق گرفته، در ناحیه عام هم به اکرام عالم غیر فاسق تعلّق گرفته است و در زید مشکوک الفسق، نه به دلیل خاص می‌توان مراجعه کرد، نه به دلیل عام، و ملاک عدم جواز مراجعه هم یک چیز است. اشکال: ممکن است کسی به ما بگوید: شما در شبهه مفهومیه، در مسأله دوران امر بین اقل و اکثر گفتید: «اگر معنای فسق، مردّد بین خصوص مرتکب کبیره و اعم از مرتکب کبیره و صغیره باشد، در مورد مرتکب کبیره به دلیل مخصّص مراجعه می‌کنیم، امّا در مورد مرتکب صغیره- با وجود این که در فسق و عدم فسق او شک داریم- به دلیل عام مراجعه می‌کنیم». در حالی که- طبق آنچه در ما نحن فیه گفته شد- اگر «لا تکرم الفسّاق من العلماء» بخواهد مراد جدّی «أکرم العلماء» را مقیّد به «عالم غیر فاسق» کند، در شبهه مفهومیه هم نباید به دلیل عام مراجعه کرد، زیرا اگر زید گناه صغیره مرتکب شد و ما در فسق و عدم فسق او تردید داریم، همان‌طور که به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نمی‌توان تمسک کرد، به «أکرم العلماء» هم نمی‌توان تمسک کرد، چون مراد جدّی «أکرم العلماء» عالم غیر فاسق است. و ما با توجه به تردیدی که در معنای فسق داریم، نمی‌توانیم زید را «عالم غیر فاسق» بنامیم. پس چه فرقی بین این دو مقام وجود دارد؟ پاسخ: در شبهه مفهومیه- چه دوران امر بین اقل و اکثر باشد و چه بین متباینین- ما در همان مرحله اوّل از مراحل سه‌گانه با مشکل مواجه بودیم، زیرا کلام دارای اجمال بود، به‌همین‌جهت عنوانی که به آن داده می‌شد، «مخصّص مجمل مردّد بین اقل و اکثر یا بین متباینین» بود. اجمال معنایش این است که اصلًا ظهوری تحقّق ندارد. ولی اجمال‌ها فرق دارند. اگر تردید بین متباینین بود کلام به تمام معنا دارای اجمال بوده و در هیچ‌کدام از طرفین ظهور نخواهد داشت و هیچ‌کدام هم ترجیح بر دیگری ندارند. امّا اگر اجمال به نحو تردید بین اقل و اکثر شد، نسبت به قدر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۴

متیقّن- یعنی اقل (مرتکب کبیره)- هم اصل ظهور و هم مراحل بعدی تحقّق دارد، امّا نسبت به اکثر- مثل مرتکب صغیره دلیل خاص- در همان مرحله ظهور با مشکل روبرو می‌شویم. نه این که یقین به عدم خروج مرتکب صغیره از تحت عام داشته باشیم، بلکه مرتکب صغیره همانند یک مخصّص جدید مطرح خواهد بود. همان‌طور که در مورد شک در عروض مخصّص جدید، به اصالة العموم مراجعه می‌کنیم، در اینجا هم وقتی دلیل خاص فقط قدر متیقّن را در بر گرفت، مثل این است که دلیل خاص گفته باشد: «لا تکرم العالم الذی یرتکب الکبیرة»، چون نسبت به این مقدار، ظهورش محفوظ است. امّا نسبت به عالم مرتکب صغیره، در اصل تخصیص تردید داریم و در مورد شک در عروض تخصیص زاید، باید به اصالة العموم مراجعه کرد. امّا در ما نحن فیه، که شبهه مصداقیه است، دخول و خروج زید، نه مستلزم قلّت تخصیص است نه مستلزم کثرت آن. لذا نه می‌توانیم به دلیل مخصّص مراجعه کنیم نه به دلیل عام. پس نباید شبهه مصداقیه را با شبهه مفهومیه مخلوط کرد.

### نظریه دوّم (عدم جواز تمسک به عام):

### اشاره

برای تقریب نظریه عدم جواز تمسک به عام سه راه مطرح شده است:

### راه اوّل: همان راهی است که مرحوم آخوند– در پاسخ به نظریه قائلین به جواز– مطرح کردند

و مورد قبول ما نیز قرار گرفت.

### راه دوّم: مرحوم محقّق عراقی

در کتاب مقالات الاصول راه دیگری را برای عدم جواز تمسک به عام مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: حجّیت کلام مولا، در ارتباط با دلالت تصدیقیّه کلام مولاست. دلالت تصدیقیّه، همان چیزی است که برطبق مفاد الفاظ صادره از مولا می‌توانیم به گردن مولاـ گذاشته و بگوییم: «مولاـ چنین چیزی را اراده کرده است». و دلالت تصدیقیّه برای کلام مولاـ در جایی است که مولا از این کلام خودش قصد داشته باشد که مراد جدّی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۵

خود را بیان کند و مقصود خود را به مخاطب تفهیم کند. و الّا اگر مولایی در مقام هزل باشد– نه در مقام تفهیم مراد– برای کلام چنین مولایی دلالت تصدیقیّه وجود ندارد و حجّیت– که در رابطه با دلالت تصدیقیّه است– برای کلام مولا تحقّق پیدا نمی‌کند. در نتیجه حجّیت، متوقف بر این است که مولاـ در مقام این باشد که مراد خود را منتقل کرده و در اختیار مخاطب بگذارد. مرحوم عراقی سپس می‌فرماید: مولا در صورتی می‌تواند مراد خود را تفهیم کند که آن را تصور کرده باشد. بنابراین ریشه و اساس حجّیت کلام مولا، این است که مفاد و مدلول کلام خودش را تصور کرده باشد. مرحوم عراقی سپس نتیجه‌گیری کرده می‌فرماید: مولایی که در عالم بودن زید تردید دارد، چگونه می‌توانیم بگوییم: «وجوب اکرام زید را تصور کرده است»؟ وقتی مرحله اوّل– یعنی تصور– با مشکل روبرو بود، نوبت به آخرین مرحله– که عبارت از حجّیت است و با چند واسطه به تصور ارتباط پیدا می‌کند– نمی‌رسد.[۱۸۵] بررسی کلام مرحوم عراقی: ما اگرچه در اصل مدّعا با مرحوم عراقی موافق هستیم و در ما نحن فیه تمسک به عام را جایز نمی‌دانیم ولی دلیلی که ایشان مطرح کرده‌اند قبول نداریم و به نظر ما دلیل ایشان دارای چند اشکال است و نمی‌تواند چنین مدّعایی را ثابت کند. اشکال اوّل: احکام کلّیه‌ای که از جانب مولا صادر می‌شود، همان احکام کلّی است که عقل آنها را ادراک می‌کند. در احکام عقلی، وقتی عقلْ کبرایی را درک کرد، لازم نیست صغرای آن برایش مشخص باشد. عقل به طور کلّی درک می‌کند که اکرام همسایگان مولا– که دشمن او می‌باشند– واجب نیست، امّا این که کدام همسایه، دشمن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۶

مولاـ و کدام یک دشمن مولا نیست؟ این دیگر در مسأله ادراک کبرای کلّی توسط عقل، نقشی ندارد. شبیه این مطلب در احکام کلّیه‌ای که از جانب مولا صادر می‌شود، جریان دارد. مولا اگر تشخیص داد که «اکرام هر عالمی دارای مصلحت است»، دیگر لازم نیست صغریات این کبری هم برای او مشخص باشد، حتی اگر حکم به صورت عام استغراقی باشد که هر فردی دارای یک حکم مستقل باشد. این که آیا زید، عالم است یا نه؟ ربطی به مولا ندارد. ممکن است مولا زید را عالم بداند یا شک در عالم بودن زید داشته باشد. بلکه حتی ممکن است مولا عقیده داشته باشد که زید، عالم نیست ولی وقتی دستور «أکرم کلّ عالم» را به طور کلّی صادر کرد، عبد باید آن را اجرا کند و تشخیص صغری برعهده عبد است. اگر عبد، یقین به عالم بودن زید دارد، اکرام او واجب خواهد بود. مثال روشن‌تر: اگر مولا به عبد بگوید: «چنانچه دیدی فرزند من در حال غرق شدن است، باید او را نجات دهی». و پسر بچّه‌ای در حال غرق شدن باشد که مولا خیال می‌کند این پسرِ همسایه است ولی عبد یقین دارد که او فرزند مولاست. در اینجا بر عبد لازم است او را نجات دهد و نمی‌تواند اعتقاد مولا را به عنوان عذری برای سرپیچی از این دستور مطرح کند. حتی در مسأله تقلید هم تشخیص موضوعات با مقلّد است و نظر مرجع تقلید در تشخیص موضوع، حجّیتی برای مقلّد ندارد. مجتهد می‌گوید:

«الخمر حرام» و مقلّد هم یقین دارد که «این مایع خمر است» در این صورت، حکم حرمت را پیاده می‌کند، هرچند مجتهد بگوید: «این مایع خمر نیست». و نیز اگر مجتهد عقیده به خمر بودن مایعی داشته باشد ولی مقلّد در خمر بودن آن تردید داشته باشد، مقلّد می‌تواند آن را مرتکب شود. پس این بیان مرحوم عراقی حتی در عام استغراقی- که هر فردی دارای حکم مستقلی است- لازمه‌اش این نیست که مولا تصوری در ارتباط با صغریات داشته باشد. آنچه به مولا مربوط است، صادر کردن «أکرم کلّ عالم» و بردن حکم روی همه افراد طبیعت عالم است. پس این چه بیانی است که «اگر مولا در عالم بودن زید تردید کند، تصوری در



مورد آن ندارد و کلام مولا در ارتباط با آن فرد نمی‌تواند حجیت داشته باشد»؟ در نتیجه در جایی که مولا حکم را به نحو عموم مطرح می‌کند، لازم نیست که یکایک مصادیق را در نظر بگیرد. عامّ اگرچه ناظر به افراد طبیعت است- بر خلاف مطلق که هیچ‌گونه نظارتی به افراد ندارد- ولی نظارت آن به صورت تفصیلی نیست. این گونه نیست که «أکرم کلّ عالم»- در جایی که مثلًا ده عالم داریم- به معنای «أکرم زیداً و عمراً و بکراً و خالداً ... تا نفر دهم» باشد. این دو با هم فرق دارند. در «أکرم زیداً» همه خصوصیات ملاحظه شده است، لذا اگر مولا بخواهد «أکرم زیداً» را بگوید، باید اکرام زید را با همه خصوصیاتی که در زید وجود دارد تصور کند، امّا در «أکرم کلّ عالم» اگرچه مصادیق آن- مثلًا- بیش از ده نفر هم نباشند، اوّلًا: لازم نیست مولا تعداد مصادیق را بداند و ثانیاً: لازم نیست بداند چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست. در جایی که مولا حکم را به نحو عموم مطرح می‌کند، یک مصلحت کلّیه در ارتباط با عموم تشخیص داده و بر اساس همان مصلحت کلّیه حکم را صادر می‌کند. امّا این که چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست؟ و آیا مصادیق این کبری چند نفرند؟ هیچ‌گونه نقشی در حکم ندارد. در نتیجه اگر مولا در عالم بودن زید تردید داشت، لازم نیست زید- بما هو زید- مورد تصور واقع شود، آنچه مورد تصور است «وجوب اکرام کلّ عالم» است و این تصور هم تحقق دارد، خواه زید عالم باشد یا نباشد و یا عالم بودن او مورد تردید باشد. اشکال دوّم: مرحوم عراقی از محلّ بحث خارج شده‌اند، زیرا بحث ما در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است، در حالی که ایشان با مطرح کردن مثال «شک در عالم بودن زید»، شبهه مصداقیه خود عام را مطرح کرده‌اند و در شبهه مصداقیّه خود عام، ما هم قائل به عدم جواز تمسک شدیم. همان‌طور که کسی نمی‌گوید: «در شبهه مصداقیّه مخصّص، باید به خود دلیل مخصّص مراجعه کرد». اشکال سوّم: مراد از «شبهه مصداقیّه مخصّص» این است که در مصداقیت یک مورد برای مخصّص، تردید داشته باشیم. این تردید، مربوط به مولا نیست. فرض این



است که همه مصادیق عام در نظر مولا- روشن است. بحث در جایی است که مکلّف در مصداقیت یک فرد برای مخصّص تردید داشته باشد. می‌خواهیم ببینیم آیا چنین مکلّفی می‌تواند نسبت به این فرد، به عام تمسک کند. بنابراین به میان آوردن شک مولا و مطرح کردن دلالت تصدیقیّه و مناقشه در آن، هیچ ربطی به ما نحن فیه ندارد. در مفهوم فسق، تردیدی وجود ندارد تا برطرف کردن آن، وظیفه مولا- باشد. بلکه تردید در این است که نمی‌دانیم آیا زید- در خارج- مرتکب معصیت کبیره شده یا نه؟ و این تردید، ربطی به مولا ندارد.

### راه سوّم: مرحوم محقّق نائینی

، می‌فرماید: همه مخصّص‌های منفصل، به مخصّص متّصل برگشت می‌کنند و همان‌طور که در مخصّص متّصل، تمسک به عام جایز نیست، در مخصّص منفصل هم تمسک به عام جایز نیست. مرحوم نائینی این مطلب را با توجه به دو نکته مطرح کرده‌اند: نکته اوّل:[۱۸۶] مرحوم آخوند با وجود این که در بحث مجاز، نظریه مشهور را پذیرفته و مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له

می‌دانستند ولی در بحث «آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت است یا نه؟» عقیده داشتند که تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست، یعنی با وجود این که مراد مولاـ «اکرام علمای غیر فاسق» است ولی امروز که «أکرم العلماء» را بدون تخصیص ذکر می‌کند، لفظ «العلماء» در معنای مجازی استعمال نشده بلکه در همان معنای عام خودش استعمال شده است. مرحوم آخوند برای تبیین کلام خود می‌فرمود: ما دو نوع اراده داریم: ۱- اراده استعمالی، که دایره‌اش همه افراد عام را می‌گیرد. ۲- اراده جدّی، که منحصر به علمای غیر فاسق است. و مسأله حقیقت و مجاز، در ارتباط با اراده استعمالی است نه در رابطه با اراده جدّی.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۴۹

مرحوم نائینی در آنجا این کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده و فرمودند:

ما فرقی بین اراده جدّی و اراده استعمالی نمی‌بینیم. آیا مراد از «أکرم العلماء»- که امروز مطرح شده- اکرام همه علماست یا اکرام علمای غیر فاسق؟ اگر مقصودش اکرام همه علماست، پس چرا می‌گویید: دایره اراده جدّی ضیق است و اراده استعمالی غیر از اراده جدّی است؟ و اگر مقصودش اکرام علمای غیر فاسق است، پس باید بپذیرید که عام در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده است. سپس مرحوم نائینی راه دیگری برای این مطرح کرده‌اند که تخصیص عام مستلزم مجازیت نباشد. نکته دوّم: در فرق بین نسخ و تخصیص گفته شده است که حکم منسوخ، تا زمان ورود ناسخ ثابت بوده و از وقتی که ناسخ می‌آید، منقطع می‌شود ولی در مورد تخصیص، این گونه نیست. مولایی که دیروز «أکرم العلماء» را مطرح کرده و امروز «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» را به عنوان مخصّص آن مطرح می‌کند، معنایش این نیست که اکرام همه علماء تا امروز واجب بوده و از امروز که دلیل مخصّص آمده، عده‌ای خارج می‌شوند، بلکه آمدن دلیل مخصّص کاشف از این است که مولا از همان اوّل نظرش این بوده که علمای غیر فاسق از دایره حکم خارجند. مرحوم نائینی سپس نتیجه می‌گیرد: آمدن دلیل مخصّص منفصل- همانند مخصّص متصل- کشف می‌کند که معنای «أکرم العلماء» از همان موقعی که صادر شده، این بوده که «علمای غیر فاسق را اکرام کن»، و همان‌طور که در شبهه مصداقیّه مخصّص متّصل نمی‌توانستیم به عام تمسک کنیم، در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل هم نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم. تنها فرقی که بین مخصّص متصل و مخصّص منفصل وجود دارد، همان اتصال و انفصال است و الّا در اراده و مراد مولاـ فرقی وجود ندارد.[۱۸۷]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۰

بررسی کلام مرحوم نائینی: ما اگرچه اصل ادعای مرحوم نائینی را قبول داریم و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل را جایز نمی‌دانیم ولی راهی را که ایشان مطرح کرده‌اند نمی‌پذیریم، زیرا ما اصل مبنای ایشان را قبول نداریم. در مورد مخصّص منفصل، دو دلیل مستقل مطرح است که هرکدام دارای ظهوری مستقل می‌باشند. و بین اراده جدّی و اراده استعمالی تفکیک وجود دارد. و ما در بحث «آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت است یا نه؟» این مبنای مرحوم نائینی را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار دادیم.

## بحث دوّم: مخصّص منفصل لبّی

### اشاره

مراد از مخصّص لبّی، مخصّصی است که دارای لفظ نیست، مثل مخصّصی که عقل ثبوت آن را درک کند. البته مراد این نیست که عقل «صدور چنین مخصّص از ناحیه مولا» را درک کند، بلکه مراد این است که عقل- به عنوان یکی از ادلّه احکام- درک کند که

این عام بایـد محدود باشد و مخصّصـی- که عقل آن را درک کرده- برای آن وجود دارد. در میان ادلّه اربعه، کتاب و سنّت، دلیل لفظی و اجماع و عقل، دلیل لبّی هستند.

## نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند که در مخصّص منفصل لفظی قائل به عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بود، در مورد مخصّص لبّی مطلب دیگری را بیان می کنـد. ایشان می‌فرماید: مخصّص لبّی بر دو قسم است: ۱- گاهی از اوقات، مخصّص لبّی آن‌قدر روشن است که همانند قرینه متصل به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۱

کلام است. و گویـا مولا ـ به وضوح آن اتکاء کرده است. به‌همین‌جهت نیازی ندیـده که آن را به صورت استثناء و امثال آن خارج کند. ۲- گاهی از اوقات مخصّص لبّی به گونه‌ای است که در عین این که عقل آن را درک می کند و در ادراک خودش هیچ‌گونه تردیـدی ندارد ولی مانند قرینه متصل به کلام نیست و گویا نیاز است که عبد مقداری فکر و تأمّل کند تا به وجود آن مخصّص پی ببرد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: بین این دو قسم از مخصّصات لبّی، فرق وجود دارد. قسم اوّل، هماننـد مخصّص متّصل است، زیرا اگر مـا فرض کردیم که مولا ـ به این ادراک عقـل تکیه کرده و به جهت شـدّت وضوحش نیازی به استثناء و امثال آن ندیـده است، پس گویـا مولا ـ در کلام خودش- به صورت مخصّص متصـل- به آن تصـریح کرده است و در شـبهه مصـداقیه مخصّص متصـل، تمسک به عام جایز نبود زیرا کلام دارای دو ظهور نبود تا یکی را بر دیگری مقدّم بداریم بلکه کلام دارای یک ظهور بود، پس در اینجا هم تمسـک به عـام جـایز نخواهـد بود. امّا قسم دوّم از مخصّص لبّی این گونه نیست. در اینجا اگرچه عقل آن را درک کرده ولی وضوحش به گونه‌ای نیست که مولا ـ به آن اتکـاء کرده و خودش را بی‌نیـاز از ذکر آن بدانـد. مثلًا اگر مولا بگویـد: «أکرم کلّ جیرانی»، یعنی همه همسایگان مرا اکرام کن، در اینجا عبـد با اوّلین برخورد با این دسـتور مولا، چیزی به عنوان مخصّص در ذهنش نمی‌آید بلکه پس از تأمّل و دقّت فکرش به اینجا منتهی می‌شود که بعضی از همسایگان مولا، دشمن او هستند و اراده جدّی مولا به اکرام دشـمنش تعلّق نگرفته است. مرحوم آخونـد در مورد این قسم- که شـبیه مخصّص منفصـل است- می گویـد: این عبـد اگر در مورد یکی از همسایگان مولا تردید کند که آیا دشمن مولا هست یا نه؟

می توانـد به «أکرم کـلّ جیرانی» تمسـک کنـد. بلکه چـاره‌ای جز تمسـک نـدارد. ولی آیـا چرا در چنین موردی تمسک به عام لازم است؟ مرحوم آخوند خصوصیت این مورد را به دو بیان مطرح کرده است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۲

بیان اوّل: ایشان در ابتدای کلامشان می‌فرمایند: در اینجا تنها دسـتوری که از ناحیه مولا صادر شده، دستور «أکرم کلّ جیرانی» است و عبد تردیدی ندارد که عنوان «جار» بر زید منطبق است ولی در دشـمن بودن یا دشمن نبودن او تردید دارد، در اینجا اگر عبد زید را اکرام نکنـد در مقابل حجت صادر شـده از ناحیه مولا- که به نحو عموم بر وجوب اکرام همه همسایگان دلالت می کنـد- عذری نخواهد داشت. در مورد مخصّص منفصل لفظی گویا عبد در مقابل مولا می‌ایستاد و می گفت: «از ناحیه شما دو دستور صادر شده، یکی «أکرم کـلّ عـالم» و دیگری «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و من در مقابل دو حجّت قرار گرفته‌ام لـذا در مورد شخصـی که عالم بودنش محرز است ولی فسق او مورد تردیـد است، نه می‌توانم به دلیـل دوّم تمسـک کنم و نه به دلیـل اوّل» ولی در اینجـا تنهـا یک دلیل «أکرم کلّ جیرانی» از ناحیه مولا صادر شـده و به مجرّد شک در عـداوت زید- که همسایه مولاست- عبد نمی‌تواند از تکلیف عام شانه خالی کنـد. بله، اگر قطع پیـدا کند که زید دشـمن مولاست، چنین قطعی برای او حجت است و اگر مولا به او بگوید: «چرا

اکرام زید را ترک کردی؟» در مقابل مولا ایستاده و می گوید: «من قطع داشتم که زید دشمن توست و قطع داشتم که اراده جدّی تو به اکرام دشـمن تعلّق نگرفته است».[۱۸۸] بررسـی کلاـم مرحوم آخونـد: به نظر مـا این بیان مرحوم آخونـد دارای اشـکال است و با تـوجه به دو مطلب زیر، معلـوم می‌شـود که فرقی بین مخصّـِص لفظی و مخصّـِص لـبّی وجـود نـدارد: ۱- حجّت در ارتبـاط بـا مولا، اختصـاص به حجت لفظی نـدارد و حجت عقلی هم مربـوط به مولاـست. لـذا در جـایی که عبـد قطع به عـداوت زیـد- که همسـایه مولاست- نسبت به مولا دارد، اگر عبد او را اکرام نکند و مولا او را مؤاخذه کند، در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۳

مقابل مولا ایستاده و می گوید: «من قطع داشتم به این که زید دشمن توست و قطع داشتم که اراده جدّی تو به وجوب اکرام دشمنت تعلّق نگرفته است». پس در اینجا هم حجّتی- غیر از «أکرم کلّ جیرانی»- وجود دارد. ۲- در اینجا که عقل ادراک می کند که «اکرام دشمن مولا واجب نیست»، ادراکش به صورت یک ضابطه کلّی و کبرای کلّی است. عقل همیشه احکام کلّی را درک می کند.

و چه‌بسـا ایـن کبریـاتی کـه عقـل درک می کنـد، در حـال ادراک- و حـتّی بعـد از ادراک- یـک صـغری هـم برای آن از نظر عقل مشخص و معیّن نباشد. وقتی امروز مولا می گوید:

«أکرم کـلّ جیرانی» فردا عبـد به عقـل خود مراجعه کرده و از او سؤال کرد و عقـل در پاسـخ گفت: «مولا، اکرام دشـمنانش را اراده نکرده است»، چه‌بسا در حالی که این مسئله را ادراک کرد، حتی یکی از همسایگان مولا را به عنوان دشمن نمی‌شناسد بلکه پس از آن تحقیق می کند که چه کسـی دشـمن مولاست و چه کسـی دشـمن مولا نیست. اکنون به مرحوم آخوند می گوییم: مولا که امروز دسـتور «اکرم کـلّ جیرانی» را صـادر کرده است، چه فرق می کنـد که فردا خودش بـا دلیـل لفظی بگویـد: «لا یجب اکرام العـدوّ من جیرانی» یا این که عبـد از طریق عقل این مسـئله را کشف کنـد؟ ما بر اساس ضوابط، فرقی بین این دو نمی‌بینیم لذا همان‌طور که در شبهه مصداقیه مخصّـِص منفصل لفظی، تمسک به عام را جایز نمی‌دانیم، در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل لبّی هم، تمسک به عام را جـایز نمی‌دانیم. بیـان دوّم مرحوم آخونـد: ایشـان در آخر کلامشـان تقریب دیگری مطرح کرده می‌فرماینـد: مسـائلی چون اصـالهٔ الظهور، اصالهٔ العموم، اصالهٔ الحقیقه و امثال این‌ها که مربوط به باب الفاظند، مسائلی عقلایی هستند و ما در این‌ها تابع عقلاء هستیم و مـا وقتی به عقلاـء مراجعه می کنیم، می‌بینیم عقلاء بین مخصّـِص منفصل لفظی و مخصّـِص منفصل لبّی فرق می گذارنـد. در شـبهه مصداقیه مخصّص منفصل لفظی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۴

تمسک به عموم نمی کنند ولی در این نوع از مخصّصات لبّی به عموم تمسک می کنند.

و مـا لاـزم نیست علّت فرق آن را از عقلاـء سؤال می کنیم، بلکه همین مقـدار که ببینیم عقلاـء در کجـا تمسـک می کننـد و در کجا تمسک نمی کننـد برای ما کافی است.[۱۸۹] به نظر مـا این بیان مرحوم آخونـد نیز دارای اشـکال است، زیرا این مطلب که «در مورد مسائـل عقلاـئیه لازم نیست علّت آن را سؤال کنیم» در صورتی در ما نحن فیه مطرح است که ما وجود یک چنین فرقی را بین عقلاء احراز کرده باشیم. ولی بحث در اصل احراز است. از کجا چنین فرقی احراز شده است؟ مسائل عقلایی نیاز به احراز دارد و ما همین مقدار که شک داشته باشیم آیا عقلاء چنین فرقی را قائل هستند یا نه؟

نمی‌توانیم چنین فرقی را بپـذیریم. بلکه بایـد روی ضوابط مسئله را بررسـی کنیم و وقـتی به سـراغ ضوابـط می‌آییم همـان بیـان اوّل مرحوم آخونـد مطرح خواهـد شـد که مـا جواب آن را دادیم. در نتیجه تفصـیل مرحوم آخونـد قابل قبول نیست و به نظر ما- در این جهت مورد بحث- فرقی بین مخصّص لفظی و مخصّص لبّی وجود ندارد و در هیچ‌یک از آنها نمی‌توان به عام تمسک کرد.

### نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی نیز- همانند مرحوم آخوند- اگرچه در مخصّص منفصل لفظی قائل به عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بود، ولی در مورد مخصّص لبّی مطلب دیگری را بیان می کند. ایشان نیز- همانند مرحوم آخوند- در مخصّص لبّی قائل به تفصیل شده‌اند ولی تفصیلی غیر از تفصیل مرحوم آخوند ارائه کرده‌اند: ایشان می‌فرماید: دلیل لبّی وقتی در مقابل عام قرار می گیرد، به دو صورت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۵

می تواند باشد: صورت اوّل: دلیل لبّی، راه مخصّص لفظی منفصل را طی کند، که این راه دارای دو خصوصیت است: ۱- مخصّص لفظی منفصل، خودش را همانند یک قید و وصف، به موضوع عام می‌چسباند. موضوع تا الآن عمومیت داشت و هنگامی که مولا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را گفت، دایره عام محدود شد و به معنای «علمای غیر فاسق» شد. ۲- همان‌طور که تشخیص عنوان عام به عهده عبد است- عبد باید تشخیص دهد که زید، عالم است یا نه؟- تشخیص مخصّص لفظی منفصل هم به عهده عبد است. عبد باید بفهمد که آیا زیدِ عالم، فاسق شده است یا نه؟[۱۹۰] مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: این قسم از مخصّص لبّی، همانند مخصّص لفظی منفصل خواهد بود. و چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لفظی منفصل جایز نیست- زیرا مخصّص لفظی منفصل، به مخصّص لفظی متّصل برگشت می کند- تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لبّی هم جایز نیست. مرحوم نائینی سپس مثالی مطرح کرده می‌فرماید: در روایات ما وارد شده «انظروا إلی من کان قد روی أحادیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا»،[۱۹۱] یعنی از علمایی پیروی کنید که عارف به احادیث و ناظر در حلال و حرامند، یعنی در مورد حلال و حرام، اهل نظر و اجتهادند. این یک دلیل لفظی است. اگر ما بودیم و این دلیل لفظی، و در مقابل آن چیز دیگری نداشتیم، می گفتیم: «مرجع تقلید فقط باید مجتهد باشد، و عدالت نقشی در جواز تقلید ندارد»، چون در این روایت، هیچ صحبتی از عدالت به میان نیامده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۶

ولی در مقابل این دلیل لفظی عام، اجماع قائم شده بر این که عدالت هم در مرجع تقلید معتبر است. اجماع، دلیل لبّی است ولی از همین قسمی است که ما حکم مخصّص لفظی متصل را در مورد آن پیاده می کنیم، زیرا این اجماع دو خصوصیت مذکور را داراست: اوّلًا: عدالت را دنبال «نظر فی حلالنا و حرامنا» مطرح می کند. گویا می گوید:

«انظروا إلی من کان قد روی احادیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و کان عادلًا». ثانیاً: تشخیص عدالت مجتهد به عهده خود مکلّف است. و چون ما مخصّص منفصل را همانند مخصّص متصل دانستیم، نتیجه این می‌شود که اگر در عدالت یک مجتهد- به نحو شبهه مصداقیه- تردید داشتیم نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم. صورت دوّم: جایی است که دلیل لبّی، راه مخصّص منفصل را طی نمی کند. یعنی دلیل لبّی، مخصّص را به عنوان قیدی به موضوع عام نمی‌چسباند و تشخیص آن‌هم ربطی به عبد ندارد، زیرا تشخیص آن، مربوط به عنوان نیست تا عبد بتواند آن را تشخیص دهد بلکه مخصّص، در ارتباط با ملاک حکم است و پیداست که تشخیص ملاک، در ارتباط با مولاست و ربطی به عبد ندارد. ایشان می‌فرماید: در شبهه مصداقیه چنین مخصّص لبّی، تمسک به عام مانعی ندارد. مثال: از جمله «لعن اللّهُ بنی أُمیّة قاطبة»،[۱۹۲] مسأله «جواز لعن بنی امیه» به نحو عموم استفاده می‌شود. کلمه «قاطبة» از الفاظی است که- به حسب لغت- بر عموم دلالت می کند. حال فرض می کنیم دلیل لفظی دیگری که دلالت بر خروج عنوان خاصی داشته باشد، نداریم. ولی وقتی عقل مسئله را بررسی می کند، می گوید: در میان بنی امیه اگر افرادی پیدا شوند که واقعاً مؤمن باشند، از این عموم خارج خواهند بود،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۷

چون ایمان با ملاک جواز لعن سازگار نیست. حال وقتی به سراغ مصادیق بنی امیّه می‌آییم، با سه دسته مواجه می‌شویم: ۱- افرادی

که اتصاف به ایمان ندارنـد و اکثریت بنی امیه را تشـکیل می‌دهند. این افراد داخل در عامند. ۲- افرادی که اتصاف به ایمان دارند، هرچند ممکن است افراد نادری باشند.

این افراد از دایره لعن خارجنـد، زیرا عقل می گویـد: ایمان با ملاک جواز لعن نمی‌سازد.[۱۹۳] ۳- افرادی که در ایمان و عدم ایمان آنهـا شـک داریم. مرحوم نائینی می‌فرمایـد: در چنین جایی تمسک به عام جایز است، زیرا فرض این است که این قسم از مخصِّص لبّی، از طرفی تقییـدی در نـاحیه موضوع عـام ایجاد نمی کنـد و از طرفی در ارتبـاط بـا ملاک حکم بوده- نه در رابطه با عنوان دلیل لفظی- و تشـخیص آن برعهـده خود مولاست. و چون آنچه از ناحیه مولا صادر شده «لعن اللّه بنی أُميّة قاطبة» است و نسبت به افراد مشـکوک الایمان سـخنی به میان نیامـده است، می گوییم: «شاید مولا می‌دانسـته که این افراد، غیر مؤمنند، به‌همین‌جهت مسئله را به صورت عـام مطرح کرده است». در نـتیجه در صورت شـک در ایمـان، به عموم «لعن اللّه بنی أُميّة قاطبـة» تمسـک می کنیم و از راه تمسک به عموم، شک در ایمان را برطرف کرده و می گوییم: شـمول «لعن اللّه بنی أُميّة قاطبـة» نسبت به این افراد، کاشف از عـدم ایمان آنان است. پس در این قسم از مخصّص لبّی تمسک به عموم جایز است.[۱۹۴]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۸

بررسـی کلاـم مرحوم نـائینی: برای بررسـی کلاـم مرحوم نـائینی، ابتـدا بایـد- به عنوان مقـدّمه قـدری دربـاره محلّ نزاع بحث کنیم: مخصِّص بر دو قسم است: افرادی و عنـوانی. ۱- مخصِّص افرادی: مخصّصـی است که روی فرد- با خصوصـیات فردیّه- تکیه کرده است، مثـل این که در مقابـل «أکرم العلماء» یک دلیل بگویـد: «لا تکرم زیـداً العالم»، دلیل دوّم بگویـد: «لا تکرم عمراً العالم»، دلیل سوّم بگویـد: «لاـ تکرم بکراً العـالم». در اینجـا عناوینی که در مخصِّص ما اخـذ شـده، مربوط به افراد و خصوصـیات فردیّه است. در مخصِّص افرادی اگر ما در موردی شک کنیم که آیا فرد دیگری- غیر از این افرادی که با دلیل لفظی خارج شده‌انـد- از تحت عام خارج شـده یا نه؟ بایـد به اصالـة العموم مراجعه کنیم، همان‌طور که در مورد شک در اصل تخصـیص بایـد به اصالـة العموم مراجعه کرد. ۲- مخصِّص عنوانی: یعنی مخصّصـی که روی یک عنوان تکیه کرده است، هرچنـد با الفاظ عموم مطرح باشد،[۱۹۵] مثل «لا تکرم الفسّاق من العلمـاء» که بر عنوان «الفسّاق من العلماء» و مصادیق آن تکیه کرده است. مخصِّص عنوانی هم گاهی می‌توانـد به صورت تعلیل باشـد، مثل این که مولا بگویـد: «لا تکرم زیـداً العالم لأنّه فاسق»، در اینجا هرچنـد زیـد را اخراج کرده ولی با توجه به این که تعلیـل، موجب تعمیم حکم است، حکم را روی عنوان «فـاسق» می‌برد، همـان‌طور که در «لا تشـرب الخمر لأنّه مسـکر» حکم روی عنوان «مسـکر» رفته است. آنچه مورد بحث ماست همین مخصِّص‌های عنوانی است. در این گونه مخصِّص‌ها دو خصوصـیت نقش دارد: یکی این که عنوان مطرح است نه مشخصات

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۵۹

فردیّه، دیگر این که واقعیتِ عنوان مطرح است نه علم به عنوان. وقتی مولا می گوید:

«لا تکرم الفسّاق من العلماء»، یعنی «فسّاق واقعی»، نه کسـی را که علم به فسق او داری. علم عبد به این که زید فاسق است، نقشی در مخصِّص نـدارد. بحث در این است که اگر در بعضـی از افراد یک مخصِّص عنوانی تردید داشـته باشـیم و ندانیم که آیا عنوان این مخصّص بر آنها صادق است یا نه؟ آیا می‌توانیم به عام تمسک کنیم؟ اکنون که محل نزاع مشخص شد، به مرحوم نائینی می گوییم: به نظر مـا بین این دو مثـالی که برای دو نوعِ مخصِّص لبّی مطرح کردیـد، فرقی وجود نـدارد. مثـال اول این بود که دلیل لفظی فقط اجتهـاد را به عنوان شـرط برای مرجع تقلیـد مطرح کرده ولی اجمـاع بر اعتبـار عـدالت قـائم شـده است و این اجماع، عـدالت را قید موضوع قرار می‌دهد.

این حرف مورد قبول است. اما در مثال دوّم که «لعن الله بنی أُميّة قاطبة» را مطرح کرده و مخصّص لبّی شما از طریق عقل مطرح بود، مـا وقتی به عقـل مراجعه می کنیم می‌بینیم عقـل روی عنوان تکیه می کنـد نه روی شـخص. عقـل در پاسـخ این سؤال که «آیا مؤمن،

مناسبت با جواز لعن دارد یا نه؟» مسئله را به صورت کلّی و به عنوان یکی از ادراکات کلیّه عقل مطرح می کند و می گوید: «مؤمن، مناسبت با جواز لعن نـدارد». نه این که مسئله را به صورت جزئی و فرد خاصّ مطرح کند. وقتی مخصّـِص، عنوانی شد، دیگر فرقی بین علم و جهل وجود نخواهد داشت.

عقل می گوید: «مؤمن واقعی، مناسبت با جواز لعن ندارد، خواه این عنوان در مورد فردی برای شما مشخّص باشد یا مشکوک باشد». بنابراین فرقی بین این دو مثال وجود ندارد، جز این که در مثال اوّل، مخصّص لبّی‌اش عبارت از اجماع و در مثال دوّم عبارت از عقل است. آیـا مرحوم نائینی می‌خواهـد بین اجماع و عقل تفصـیل قائل شود؟ نه کلام ایشان اشاره‌ای به تفصـیل دارد و نه واقعیّت مسئله چنین چیزی را اقتضاء می کند. پس وقتی اجماع و عقل- در جهت مورد بحث ما- فرقی نداشـتند، همان‌طور که آنجا عنوان «عدالت» به صورت قیدیّت مطرح است، اینجا هم عنوان «عدم ایمان» به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۰

صورت قیـدیّت مطرح است. و در هیچ کـدام از این دو قسم، تمسّـک به عام جایز نخواهـد بود. نتیجه بحث در مورد شـبهه مصـداقیّه مخصّـِص از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که در هیـچ‌یک از موارد شـبهه مصـداقیّه مخصّـِص، تمسّـک به عـام جـایز نیست، خواه مخصّص متصل باشد یا منفصل و خواه مخصّص لفظی باشد یا لبّی. و هیچ گونه تفصیلی در مخصّصات لبّی وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۱

## تنبیهات شبهه مصداقیّه مخصّص

### اشاره

در این بحث تنبیهاتی مطرح است که به ذکر آنها می‌پردازیم:

## تنبیه اوّل: شبهه مصداقیّه در مورد عموم و خصوص من وجه

### اشاره

بحثی که گـذشت در مورد عموم و خصوص بود، یعنی دلیـل مخصّـِص مـا- چه متّصـل و چه منفصـل- اخصّ از دلیل عام بود و در حقیقت، نسبت عمـوم و خصـوص مطلق برقرار بود. اکنون بحث در جـایی است که نسـبت بین دو دلیـل، عموم و خصوص من وجه باشـد، مثـل این که یـک «أكرم العلمـاء» از جانب مولا صادر شـده باشـد و یک «لا تكرم الفسّاق»، در اینجا همان‌طوری که دلیل عام نسبت به هر عالمی شمول دارد، دلیل «لا تكرم الفسّاق» هم نسبت به هر فاسقی- عالم یا غیر عالم- شمول دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۲

حال اگر عالم بودن زید را احراز کنیم ولی نسبت به فسق او تردید داشتیم، چه باید بکنیم؟ در اینجا چند احتمال وجود دارد:

#### احتمال اوّل: دخول در مسأله اجتماع امر و نهی

ممکن است کسی بگوید: «این مسئله داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است». به عبارت دیگر: مسأله اجتماع امر و نهی منحصر به جایی نیست که حکمی وجوبی به یک طبیعت متعلّق شود و حکم تحریمی به طبیعت دیگر تعلّق بگیرد و در مقام تحقق در خارج، یک ماده اجتماع داشته باشند، همان‌طور که در مسأله «صلاهٔ در دار غصبی» امر به طبیعت صلاهٔ و نهی هم به طبیعت غصب- و به تعبیر ما «تصرف در مال غیر»- تعلّق گرفته است و این دو طبیعت، در مورد «صلاهٔ در دار غصبی» تصادق پیدا کرده‌اند. بلکه مسأله اجتماع امر و نهی شامل جایی که پای عموم مطرح است نیز می‌شود. همان گونه که (أقیموا الصلاهٔ) و «لا تغصب» با هم تغایر دارند و ممکن است در واحد خارجی تصادق پیدا کنند، در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» هم همین‌طور است. وجوب، به اکرام کلّ عالم و حرمت، به اکرام کلّ فاسق تعلّق گرفته است و بین علم و فسق هم، نسبت عموم و خصوص من وجه است و دو ماده افتراق- یعنی عالم غیر فاسق و فاسق غیر عالم- دارند و یک ماده اجتماع که عبارت از عالم فاسق است. اگر عامّین من وجه را داخل در مسأله اجتماع امر و نهی کردیم، همان بحث‌هایی که در آنجا مطرح شد، در اینجا هم مطرح می‌شود. محقّقین در باب اجتماع امر و نهی عقیده دارند که اجتماع امر و نهی جایز است.

هیچ مانعی ندارد که طبیعت صلاهٔ، متعلّق وجوب و طبیعت غصب، متعلّق تحریم باشد و این دو طبیعت بر یک مصداق خارجی متصادق باشند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۳

در نتیجه اگر کسی در دار غصبی نماز خواند، نسبت به (أقیموا الصلاهٔ) موافقت کرده و نسبت به «لا تغصب» مخالفت کرده است و مانعی ندارد که بر یک عمل خارجی دو عنوان منطبق شود. به اعتبار یکی، امتثال و به اعتبار دیگری، مخالفت باشد. ما نیز این نظریه محققین را پذیرفتیم و حتی بر خلاف بعضی از محققین- که اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند ولی صلاهٔ در دار غصبی را باطل می‌دانند یا احتمال بطلان آن را می‌دهند- ما هیچ مشکلی در صحت آن نمی‌بینیم. کسی که در دار غصبی نماز می‌خواند، اگرچه- به جهت غصب- مرتکب حرام شده ولی در عین حال، برای نمازش قصد قربت دارد. روی این مبنا، در «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» ممکن است گفته شود: «در ماده اجتماع این دو، هر دو حکم اجتماع پیدا کرده‌اند و «عالم فاسق» به عنوان این که مصداق «الفسّاق» است، اکرامش حرام است. اشکال: در مسأله اجتماع امر و نهی، بعضی قید مندوحه را شرط می‌دانستند و می‌گفتند: «صلاهٔ در دار غصبی، در صورتی می‌تواند مثال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» باشد که مکلّف، هم بتواند صلاهٔ خود را در دار غصبی بخواند و هم بتواند در خارج از دار غصبی بخواند ولی مکلّف- با سوء اختیار خودش- صلاهٔ در دار غصبی را انتخاب کند. امّا جایی که مندوحه وجود نداشته باشد و راهی برای صلاهٔ در غیر دار غصبی وجود نداشت، از محلّ نزاع در اجتماع امر و نهی خارج است». بر این اساس ممکن است کسی بگوید: در مورد «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» قید مندوحه وجود ندارد، زیرا «عالم فاسق» از یک طرف وجوب اکرام و از طرف دیگر حرمت اکرام دارد و نمی‌شود یک موجود خارجی، هم وجوب اکرام و هم حرمت اکرام داشته باشد، این مثل جایی است که در صلاهٔ در دار غصبی مندوحه وجود ندارد. بنابراین مسأله ما نحن فیه نمی‌تواند در مسأله اجتماع امر و نهی داخل باشد. جواب: مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی فرمودند: در مسأله اجتماع امر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۴

و نهی، قید مندوحه هیچ دخالتی ندارد. آن حیثیتی که در مسأله اجتماع امر و نهی مورد بحث است، مربوط به این است که آیا نفس اجتماع تکلیفین محال است یا جایز؟ یعنی محال بودن و عدم آن- به طور مستقیم- به عنوان وصف خود تکلیف و حکم مولا مطرح است، بدون این که واسطه‌ای در کار باشد، امّا آنجایی که مندوحه نداشته باشد، هرچند تکلیف، تکلیفِ محال است ولی محال بودن تکلیف، به جهت مقدور نبودن مکلّف به است. و به تعبیر دیگر: در اینجا ابتداءً مسأله «تکلیف به محال» مطرح است و به طور

غیر مستقیم و با واسطه، عنوان «تکلیف محال» پیدا می‌کند، چون تکلیف به محال هم محال است. مولا نمی‌تواند امر کند که «اجمع بین الضدّین»، چون جمع بین ضدّین محال است.[۱۹۶] پس ما در باب اجتماع امر و نهی، مستقیماً در مورد استحاله و عدم استحاله تکلیف بحث می‌کنیم. و روی این مبنا مسأله «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» در این بحث داخل است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: بین «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» با «صلّ» و «لا تغصب» فرق وجود دارد. در «صلّ» و «لا تغصب»، از اوّل حکم به طبیعت تعلّق گرفته است و امکان ندارد که افراد و مصادیق، مشمول ایجاب و تحریم قرار گیرند، امّا در «أکرم العلماء» حکم روی افراد و مصادیق رفته، هرچند به صورت اجمالی. «أکرم العلماء» مثل «أکرم هذا و هذا و هذا و هذا» است ولی بدون این که خصوصیات تفصیلیه، مدلول الفاظ عموم باشند. و در ارتباط با افراد، نمی‌شود دلیلی به عنوان «أکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام داشته باشد و دلیلی به نام «لا تکرم الفسّاق» دلالت بر حرمت اکرام داشته باشد. بر این اساس ممکن است کسی مسأله ما نحن فیه را از مسأله اجتماع امر و نهی خارج کند. جواب: ما فعلًا برفرض دخول این مسئله در مسأله اجتماع امر و نهی بحث

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۵

می‌کنیم. اگر «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد، چنانچه ما فاسق بودن زیدِ عالم را احراز کنیم، بر مبنای اجتماع امر و نهی حکم می‌کنیم که در اینجا دو حکم- وجوب اکرام و حرمت اکرام- اجتماع پیدا کرده‌اند. امّا آنچه مربوط به ما نحن فیه است این است که اگر عالم بودن زید را احراز کردیم ولی در فسق او تردید داشتیم، آیا می‌توانیم به عموم «أکرم العلماء» تمسک کنیم؟ پاسخ این سؤال مثبت است، چون در اینجا دو دلیل مطرح است. نسبت به دلیل «لا تکرم الفسّاق» شک داریم که آیا بر «زید» منطبق می‌شود یا نه؟ لذا نمی‌توانیم به آن تمسک کنیم ولی نسبت به «أکرم العلماء» چرا نتوانیم تمسک کنیم؟ ما که در عالم بودن زید تردیدی نداریم. ذکر این نکته لازم است که این مثال، غیر از «لا تکرم الفسّاق من العلماء» است که اگر یقین داشتیم زید عالم است ولی در فسق او تردید داشتیم نه می‌توانستیم به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تمسک کنیم- چون فسق او را احراز نکرده بودیم- و نه می‌توانستیم به «أکرم العلماء» تمسک کنیم، چون تخصیص هرچند منفصل باشد- کاشف از این است که مراد جدّی مولا در «أکرم العلماء» به علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است و ما نمی‌دانیم که آیا زیدِ عالم، غیر فاسق هست یا نه؟ امّا در ما نحن فیه دو دلیل داریم و بر مبنای اجتماع امر و نهی هم بحث می‌کنیم. هیچ نوع تقدّمی هم برای یکی از دو دلیل نسبت به دیگری وجود ندارد. لذا اگر فسق زید عالم را احراز کرده بودیم می‌گفتیم: «اکرامش هم واجب است و هم حرام». امّا اکنون که عالم بودن او احراز شده و در فسق او تردید داریم، شک در فسق سبب می‌شود که نتوانیم به «لا تکرم الفسّاق» تمسک کنیم. ولی به «أکرم العلماء» چرا نتوانیم تمسک کنیم. «أکرم العلماء» حتی در معلوم الفسق هم پیاده می‌شد، پس در مشکوک الفسق به طریق اولی پیاده می‌شود. در نتیجه تمسک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص که نسبتش با عامّ، عموم و خصوص من وجه باشد- بر این اساس که عموم و خصوص من وجه، داخل در مسأله اجتماع امر و نهی باشد- جایز است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۶

### احتمال دوّم: دخول در متعارضین

ممکن است کسی ماده اجتماع در عموم و خصوص من وجه را داخل در متعارضین بداند و بگوید: معنای تعارض دو دلیل، فقط این نیست که بین آن دو در تمام مفادشان تعارض باشد- مثل «أکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء»- بلکه اگر دو دلیل نسبت به بعض مفادشان هم تعارض داشته باشند، در ارتباط با همان قسمت، عنوان متعارضان پیدا می‌کنند. «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» از این قبیلند و در مادّه اجتماعشان- یعنی «عالم فاسق»- تعارض پیدا می‌کنند. «أکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام «عالم فاسق» و «لا

تکرم الفسّاق» دلالت بر حرمت اکرام ۱۹۷] او می‌کند. در این صورت آیا در مورد «عالم فاسق» چه باید کرد؟ ۱- در باب متعارضین، قاعده اوّلیه اقتضای تساقط می‌کند، هرچند در صورت عدم تعارض، هر دو اتصاف به حجّیت دارند ولی در صورت تعارض، هر دو تساقط می‌کنند و بر این اساس، در مورد «عالم فاسق»- که ماده اجتماع دلیلین است- نه می‌توان «أکرم العلماء» را پیاده کرد و نه «لا تکرم الفسّاق» را. در نتیجه دلیل لفظی در اینجا نقش ندارد و برای استفاده حکم این مادّه اجتماع، باید از اصول عملیّه استفاده کرد. اصول عملیه هم به اختلاف موارد فرق می‌کند. در دوران امر بین وجوب و حرمت، اصل عملی عبارت از تخییر است و در دوران امر بین وجوب و عدم وجوب، اصل عملی عبارت از برائت است، زیرا شک داریم که آیا اکرام عالم فاسق، واجب است یا واجب نیست؟ در این صورت اصالهٔ البراءهٔ حاکم است. این مسئله نسبت به مادّه اجتماع، مسلّم است. امّا بحث ما در جایی است که عالم بودن زید را احراز کنیم ولی نسبت به فسق او تردید داشته باشیم. اینجا دیگر جای رجوع به اصل عملی نیست، زیرا اگر یکی از دو دلیل متعارض نتوانست در جایی پیاده شود، دلیل دیگر جریان پیدا می‌کند. عام مشکوک الفسق به عنوان شبهه مصداقیه خود «لا تکرم الفسّاق» است و «لا تکرم الفسّاق» نمی‌تواند در مورد آن پیاده شود. در این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۷

صورت «أکرم العلماء» بدون هیچ معارضی پیاده می‌شود و حکم به لزوم اکرام زید مشکوک الفسق می‌کند، چون موضوع «أکرم العلماء»- که عبارت از «عالم بودن» است- نسبت به زید، محرز می‌باشد. این در صورتی است که ما در متعارضین قاعده اوّلیه را پیاده کنیم که اقتضای تساقط می‌کند. ۲- اگر فرض کنیم که این دو دلیل متعارض، دو روایت بودند و عرف هم این دو را- در ارتباط با ماده اجتماعشان- متعارض می‌بینند، اخبار علاجیّه‌ای که در رابطه با خبرین متعارضین وارد شده، شامل اینجا هم می‌شود. حال اگر فرض کنیم دلیل «لا تکرم الفسّاق» یکی از مرجّحات مذکور در اخبار علاجیّه- مثل موافقت مشهور، موافقت کتاب، مخالفت عامّه و ...- را دارا بود، نتیجه این می‌شود که در مادّه اجتماع- یعنی عالم فاسق- دلیل «لا تکرم الفسّاق» ترجیح و تقدّم پیدا می‌کند. امّا در مورد زید عالم مشکوک الفسق می‌گوییم: بعد از این که «لا تکرم الفسّاق»- به واسطه وجود مرجّح- بر «أکرم العلماء» تقدّم پیدا کرد، به گونه‌ای که مادّه اجتماع- یعنی عالم فاسق- را به سوی خودش جذب کرد، این کشف می‌کند که دایره مراد جدّی «أکرم العلماء» ضیق‌تر از مراد استعمالی آن است. مراد استعمالی آن «کلّ عالم» و مراد جدّی آن «عالم غیر فاسق» است. و ما شک داریم که عنوان «غیر فاسق» در اینجا تحقق دارد یا نه؟ لذا در مورد شکّ در فسق نه به دلیل «لا تکرم الفسّاق» می‌توانیم تمسک کنیم و نه به دلیل «أکرم العلماء». در نتیجه همان‌طور که در اصل مسأله مورد بحث- یعنی «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء»- «عالم فاسق» جذب «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می‌شد ولی در مورد «عالم مشکوک الفسق» به هیچ‌یک از دو دلیل نمی‌توانستیم تمسک کنیم، اینجا هم همین‌طور است.[۱۹۸]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۸

### احتمال سوّم: دخول در متزاحمین

ممکن است کسی ماده اجتماع در عموم و خصوص من وجه را داخل در متزاحمین ۱۹۹] بداند، معنایش این می‌شود که مقتضی وجوب اکرام در تمام مصادیق عالم و مقتضی حرمت اکرام در تمام مصادیق فاسق وجود دارد. در باب متزاحمین، دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: این است که بگوییم: «در متزاحمین، هر دو حکم دارای فعلیّت هستند و هیچ‌گونه ترتب و طولیتی هم مطرح نیست». امام خمینی رحمه الله در باب متزاحمین همین مطلب را مطرح کردند و ما نیز از ایشان تبعیت کردیم. روی این مبنا در ما نحن فیه می‌گوییم: وجوب اکرام در «أکرم العلماء» نسبت به هر عالمی فعلیّت دارد و حرمت اکرام در «لا تکرم الفسّاق» نسبت به هر

فاسقی فعلیّت دارد. ولی در مورد «عالم فاسق» که هر دو عنوان اجتماع پیدا کرده‌اند و فعلیّت هر دو حکم محفوظ است، مکلّف نمی‌تواند هر دو حکم را امتثال کند. در اینجا اگر اهمّ و مهمّ در کار بود، باید اهمّ را گرفت و مهم را ترک کرد و اگر اهمّ و مهمّ در کار نبود، مسأله تخییر مطرح است. ولی آیا در مورد «عالم مشکوک الفسق»- که محلّ بحث ماست- چه باید کرد؟ طبق قاعده باید به «أکرم العلماء» مراجعه کنیم، زیرا دو حکم فعلی در صورتی پیاده می‌شود که موضوع هر دو احراز شده باشد. اگر فسق او را احراز می‌کردیم، «لا تکرم الفسّاق» هم- مانند «أکرم العلماء»- پیاده می‌شد و مسأله اهمّ و مهم یا مسأله تخییر مطرح می‌شد. امّا فرض این است که ما عنوان عالمیت را احراز کرده‌ایم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۶۹

ولی عنوان فسق را احراز نکرده‌ایم و در این صورت یک حکم فعلی وجود دارد و آن «أکرم العلماء» است. پس روی این مبنا، تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است. احتمال دوّم: این است که بگوییم: «در متزاحمین، اگرچه مقتضی حکم در هر دو وجود دارد ولی حکم فعلی تابع مقتضی اقواست و مقتضی غیر اقوا حکم فعلی ندارد بلکه فقط حکمی انشایی به آن تعلّق گرفته است». حال اگر فرض کنیم مقتضی اقوا در رابطه با «لا تکرم الفسّاق» است، لازم می‌آید که در مادّه اجتماع- یعنی «عالم فاسق»- «لا تکرم الفسّاق» را اخذ کنیم، چون دارای مقتضی اقواست و حکم فعلی تابع مقتضی اقواست. امّا در مورد «عالم مشکوک الفسق»- که محلّ بحث ماست- نمی‌توان به عام- یعنی «أکرم العلماء»- تمسک کرد، زیرا «أکرم العلماء» اگرچه از نظر حکم انشائی عمومیت دارد ولی از جهت فعلیت، محدود است، چون تنها در مورد «عالم غیر فاسق» فعلیّت دارد. شبیه این که در اصل بحث می‌گفتیم: «دایره مراد جدّی، محدود است»، اینجا هم در ارتباط با فعلیّت می‌گوییم: «دایره فعلیّت، محدود است». در نتیجه در مورد «عالم مشکوک الفسق» همان‌طور که به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان عمل کرد، به «أکرم العلماء» هم نمی‌توان تمسّک کرد، زیرا فعلیّت آن، اخصّ از مفاد انشائیّت آن است.

### تنبیه دوّم: احراز مصداق با اصل عملی در شبهات مصداقیه

#### اشاره

در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، از راه لفظ نتوانستیم به عام تمسّک کنیم، آیا از طریق اصل عملی می‌توان راهی برای تمسک به عام پیدا کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۰

قبل از ورود به بحث لازم است به تحریر محلّ نزاع بپردازیم. اگر عنوانی در یک دلیل، موضوع برای حکمی قرار گرفته بود، در مواردی که شکّ در تحقّق آن عنوان داشته باشیم، یکی از راه‌هایی که می‌تواند به ما کمک کند، عبارت از استصحاب است. استصحاب موضوعی برای ترتب یا نفی ترتب اثری است که برآن موضوع مترتب است. مثلًا عنوان «الخمر» در «لا تشرب الخمر» به عنوان موضوع حکم قرار گرفته است. حال اگر ما در خمریت یک مایعی تردید داشته باشیم، چنانچه حالت سابقه یقینی آن، عبارت از خمریت باشد، به استصحاب بقای خمریت تمسک کرده و «لا تشرب الخمر» را در مورد آن پیاده می‌کنیم. و اگر حالت سابقه یقینی آن، عبارت از عدم خمریت بود، همان حالت را استصحاب کرده و عدم خمریت آن را- هرچند ظاهراً- اثبات می‌کنیم، در نتیجه «لا تشرب الخمر» در اینجا پیاده نشده و شرب چنین مایعی جایز خواهد بود. این قاعده کلّیه‌ای است که در همه عناوینی که در موضوعات احکام اخذ شده‌اند جریان دارد. حال می‌گوییم: در ما نحن فیه- یعنی شبهه مصداقیه مخصّص منفصل- دو عنوان مطرح

است: ۱- عنوان عالمیّت، که در «أكرم العلماء» اخـذ شده است. ۲- عنوان فسق، که در «لا تكرم الفسّاق من العلماء» اخـذ شده است. در ارتباط با موضوع هریک از این دو دلیل- به طور مستقل و جداگانه- چنانچه ما با تردید مواجه شویم و آن موضوع دارای حالت سابقه یقینی باشد، می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. مثلًا اگر شک در عالم بودن زید داشته باشیم، چنانچه حالت سابقه یقینی زید عبـارت از عالمیت باشـد، بقای عالمیت را استصـحاب می‌کنیم و زیـد را در دایره شـمول دلیل عام قرار می‌دهیم. و اگر حالت سابقه یقینی او عدم عالمیت بود، استصـحاب عدم عالمیت را جاری کرده و او را از دایره شمول «أكرم العلماء» خارج می‌کنیم. و این که ما گفتیم: «در شبهه مصداقیه هیچ دلیلی نمی‌توان به خود آن دلیل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۱

مراجعه کرد»، مربوط به جایی است که استصـحاب وجود نداشـته باشد. حال به سـراغ دلیل مخصّص منفصل- یعنی «لا تكرم الفسّاق من العلمـاء» می‌آییم. اگر عـالم بودن زیـد برای مـا محرز است ولی در فسق او تردیـد داریم، چنـانچه زیـد دارای حالت سابقه یقینی باشد، همان حالت سابقه را استصـحاب می‌کنیم. اگر حالت سابقه یقینی او عبارت از فسق بود و ما تردید داشتیم که آیا از این عنوان خارج شده یا نه؟ همین عنوان را استصـحاب کرده و او را مشـمول «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قرار می‌دهیم. این مسئله روشن است و بحثی ندارد. بحث در این است که اگر حالت سابقه یقینی او عبارت از «عدم فسق» بود، آیا استصـحاب عدم فسق- که قطعاً جاری می‌شود- چه مقـدار کاربرد دارد؟ مسلّم است که «لا تكرم الفسّاق من العلماء» در اینجا نمی‌تواند پیاده شود، چون ما با استصـحاب، عـدم فسق زیـد را ثابت کرده‌ایم. وقتی «لا تكرم ...» نتوانست در اینجا پیاده شود، معنایش این است که «اکرام او حرام نیست».[۲۰۰] ولی آیـا در اینجـا «أكرم العلمـاء» پیـاده می‌شود یـا نه؟ آیا استصـحاب این توان را دارد که هم حرمت اکرام در «لا تكرم الفسّاق من العلماء» را کنار بزند و هم وجوب اکرام در «أكرم العلماء» را جایگزین آن کند؟ یا این که استصحاب فقط می‌تواند «لا تكرم الفسّاق من العلماء» را کنار بزند؟

### در این مسئله تقریباً سه نظریّه وجود دارد

### اشاره

که ما ابتدا هر سه نظریّه را مطرح کرده سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

### ۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: «استصـحاب عـدم عنوان مخصّـِص، هم جلوی پیـاده شـدن دلیل مخصّـِص را می‌گیرد، و هم دلیل عام را جایگزین آن می‌کند». ایشان حتّی دایره این معنا را توسعه داده می‌فرماید: استصحابی که ما در نفی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۲

عنوان مخصّـِص جاری می‌کنیم، لازم نیست از استصـحاب‌های معمولی باشـد، که حالت سابقه متیقنه داشـته باشـد، بلکه استصـحاب عدم ازلی هم می‌تواند در اینجا پیاده شود، مثلًا دلیل عامّ می‌گوید: «خون حیض تا سنّ پنجاه سالگی است و پس از پنجاه سال حیض نخواهد بود». ولی دلیل مخصّص می‌گوید: «زن قرشیّه، تا سنّ شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». حال اگر ما در مورد قرشیّه بودن زنی تردیـد داشتیم، به کمک استصـحاب عـدم قرشیّت زن- که استصـحاب عدم ازلی است- عدم قرشیّت او را ثابت کرده و دلیل شـصت سال را کنار زده و دلیل عامّ پنجاه سال را پیاده می‌کنیم. مرحوم آخونـد در این کلام خود می‌خواهـد دو مطلب را ذکر کنـد، که یکی از آن دو مورد قبول مـا نیز می‌باشـد: مطلب اوّل: تخصـیص عامّ به وسـیله مخصّـِص منفصل، موجب تصـرّف در مراد

استعمالی عامّ نخواهد بود. توضیح: دلیل عامّ در صورتی حجیّت دارد که سه مرحله را طی کند: ۱- ظهور در عموم داشته باشد. این مرحله از طریق لغت و وضع یا از طریق عقل ثابت می‌شود، مثل این که بعضی نکره در سیاق نفی را- به مقتضای قرینه عقلیّه- دالّ بر عموم می‌دانستند. ۲- اصالهٔ الظهور، یعنی لفظی که ظهور در عموم دارد، متکلّم در مقام استعمال، همین ظاهرش را اراده کرده باشد. ۳- اصالهٔ التطابق بین مراد جدّی و مراد استعمالی، یعنی مستعمل فیه، مراد جدّی متکلّم است. در جایی که عامّ به وسیله مخصّص منفصل تخصیص می‌خورد، مخصّص منفصل، در مرحله سوّم تصرّف کرده و اصالهٔ التطابق را کنار می‌زند و می گوید: دایره مراد جدّی، اضیق از دایره مراد استعمالی است. «أکرم کلّ عالم» از نظر اراده استعمالی در «کلّ عالم» استعمال شده و مجازی در کار نیست، زیرا این معنا همان معنای لغوی «کلّ عالم» است، امّا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» حاکی از این است که مراد جدّی مولا



به «أکرم کلّ عالم» تعلّق نگرفته و «فسّاق علماء» از دایره مراد جدّی مولا خارجند. این تصرّف مورد قبول ما نیز هست. مطلب دوّم: آیا این تصرّف چه عنوانی به مراد جدّی می‌دهد؟ به عبارت دیگر: آیا نتیجه جمع‌بندی بین «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تصرّفی که مخصّص منفصل در عامّ ایجاد می‌کند، به این معنا نیست که نتیجه این دو دلیل این باشد که «عالم غیر فاسق» اکرامش واجب است تا احراز دو عنوان «عالم» و «غیر فاسق» برای ما لازم باشد، بلکه تخصیص، عنوانی به عامّ نمی‌دهد. همین مقدار که «عنوان مخصّص» تحقّق نداشته باشد کافی است، نه این که «عدم مخصّص» به عنوان قیدی در موضوع عامّ دخالت داشته باشد تا نیاز به احراز داشته باشد. همین مقدار که زید، عالم باشد و فاسق نباشد کافی است نه این که «غیر فاسق» بودن او در موضوع دخالت داشته باشد تا احراز آن برای ما لازم باشد. این مسئله، مانند قضیّه سالبه محصّله است نه مانند موجبه معدوله.[۲۰۱] اگر مولا از اوّل بگوید: «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» در اینجا دو عنوان اخذ شده است: عنوان عالمیّت و عنوان غیر فاسقیّت و هر دو باید احراز شود، هرچند از طریق استصحاب باشد، ولی در تخصیص به مخصّص منفصل، مسئله این‌طور نیست که در دایره مراد جدّی ما دو عنوان عالم و غیر فاسق پیدا شود تا این که ما ناچار باشیم برای رجوع به عامّ، هم عنوان عالمیّت و هم عنوان غیر فاسقیّت را احراز کنیم. بلکه برای رجوع به عامّ، کافی است که ما عالمیّت را احراز کنیم و با استصحاب یا اصل دیگری عنوان مخصّص را نفی کنیم. همین‌که عالم بودن را به وجدان احراز کرده و فاسق نبودنش را به استصحاب ثابت کنیم، کافی است. امّا این که «قبلًا اتّصاف به عدم



فسق داشته و الآن این اتّصاف باقی است» ضرورتی ندارد و نتیجه‌اش در استصحابات عدم ازلی روشن می‌شود که آنجا به‌هیچ‌وجه ما نمی‌توانیم مسأله اتّصاف را ثابت کنیم. در مورد فسق- چون موضوع دارد- اگر حالت سابقه عدمیّه داشته باشد، ما می‌توانیم بقاء اتّصاف را استصحاب کنیم ولی می‌خواهیم بگوییم: «دایره مراد جدّی، محدود به این نیست. اگر اتّصاف را ثابت کردید، مانعی ندارد، ولی اگر اتّصاف هم نباشد، باز دایره مراد جدّی شامل می‌شود، زیرا تخصیص، هیچ عنوانی به عامّ نمی‌دهد». مرحوم آخوند می‌فرماید: «عام، در مخصّص منفصل، معنون به هیچ عنوان مخصوصی نیست بلکه هر عنوانی داشته باشد، مانعی نیست ولی آن عنوان نمی‌تواند عنوان خاصّ باشد. همین‌که عنوان خاصّ نباشد، کافی است، امّا این که «غیر عنوان خاصّ» هم- به صورت عنوانیّت- دخالت داشته باشد، چنین چیزی در کار نیست. مرحوم آخوند در ذیل کلام خودشان تعبیری دارند که این مطلب ما را تأیید می‌کند و ما این تعبیر را مطرح خواهیم کرد. در نتیجه ما اگرچه با مخصّص منفصل در دایره مراد جدّی تضییق قائل می‌شویم ولی جمع این دو دلیل به «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» برگشت نمی‌کند تا عنوان غیر فاسقیّت هم در متعلّق و موضوع حکم نقش داشته باشد. همین مقدار که عالمیّت محرز باشد و فسقی در کار نباشد، کافی است و اثبات اتّصاف به عدم فسق ضرورتی ندارد. این قسمت از کلام مرحوم آخوند مورد قبول ما هم هست ولی ایشان وقتی می‌خواهند مثال بزنند، مثال استصحاب عدم ازلی را مطرح

می‌کنند. گویا استصحاب عدم ازلی نزد ایشان مسلّم بوده است که به جای استصحاب عدم فسق- که استصحاب روشنی است- به استصحاب عدم ازلی مثال زدند. مثالی که مرحوم آخوند مطرح می‌کنند، مسأله شکّ نسبت به قرشیّه و غیر قرشیّه بودن مرئه است، که ثمره آن در مسأله حیض ظاهر می‌شود. دلیل عامّ می‌گوید: «زن تا پنجاه‌سالگی می‌تواند حیض ببیند و خونی که بعد از پنجاه‌سالگی می‌بیند، حیض نیست».

دلیل مخصّص می‌گوید: «زن قرشیّه، تا شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۵

حال اگر زنی در سنّ پنجاه‌وپنج‌سالگی خونی ببیند و ما در قرشیّه بودن یا غیر قرشیّه بودن او تردید داشته باشیم، آیا این خون، خون حیض است یا خون استحاضه؟ ایشان می‌فرماید: در اینجا اصلی نداریم که بتوانیم قرشیّه یا غیر قرشیّه بودن زن را احراز کنیم ولی نتیجه تخصیص این عامّ به وسیله خاصّ، این است که آنچه تحت عامّ باقی است دو مصداق دارد: یکی مرئه غیر قرشیّه است که ما هم مرئه بودن او را احراز کرده‌ایم و هم غیر قرشیّه بودنش را، دیگری این که مرئه باشد ولی انتساب به قریش وجود نداشته باشد. البته نه این که این مرئه اتصاف به عدم انتساب به قریش داشته باشد. اتصاف در کار نیست. ایشان می‌فرماید: مرئه بودن را احراز کرده‌ایم، نسبت به عدم انتساب به قریش هم استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنیم، به این صورت که می‌گوییم: زمانی که این مرئه متولد نشده بود، انتساب به قریش وجود نداشت، اکنون که متولد شده شک می‌کنیم که آیا انتساب به قریش تحقّق پیدا کرده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم تحقق انتساب به قریش را، نه این که عدم اتصاف این مرئه به قرشیت را استصحاب کنیم، چنین چیزی ضرورت ندارد. اگر دلیل مخصّص ما عنوانی به عام می‌داد و نتیجه دو دلیل این می‌شد که «مرئه غیر قرشیّه، تا پنجاه سالگی خون می‌بیند» ما هم باید مرئه بودن او را احراز کنیم- در مقابل رجل و خنثی- و هم غیر قرشیّه بودن او را احراز کنیم.[۲۰۲] ممکن است کسی بگوید: شما می‌گویید: «ما با استصحاب، عدم ثبوت عنوان مخصّص را ثابت می‌کنیم و همین مقدار برای مراجعه به عام کفایت می‌کند»، آیا این مطلب، همان تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: کسانی که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را جایز می‌دانند، می‌گویند: «نفس شک در عنوان خاصّ، برای رجوع به عام کافی است» ولی ما در اینجا ابتدا از راه استصحاب، نبودن عنوان مخصّص را ثابت می‌کنیم و می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۶

«همین مقدار برای رجوع به عام کافی است، زیرا عام پس از تخصیص به مخصّص منفصل، عنوانی پیدا نمی‌کند بلکه همان عنوان عالمیّت است به ضمیمه نبودن عنوان مخصّص. این نبودن را با استصحاب ثابت می‌کنیم و عنوان عام هم معمولًا با وجدان احراز می‌شود».

### ۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله

مرحوم محقّق عراقی، در مقابل مرحوم آخوند قرار گرفته می‌فرماید: «حتی در استصحاب عدم فسق- که حالت سابقه یقینی دارد- استصحاب فقط دلیل مخصّص را کنار می‌زند و هیچ نقشی در پیاده شدن دلیل عام ندارد، چه رسد به استصحاب عدم ازلی. با استصحاب عدم فسق فقط می‌توان عدم حرمت اکرام عالم مشکوک الفسق را ثابت کرد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان وجوب اکرام او را ثابت کرد». این کلام بر اساس مبنایی است که ایشان در مسأله تخصیص عام به دلیل منفصل قائل شدند. آن مبنا این است که تخصیص عامّ به دلیل منفصل، مستلزم هیچ گونه تصرفی در دلیل عام نیست. توضیح: حجیت یک دلیل، مبتنی بر این است که سه

مرحله را طی کند: ۱- ظهور لفظ، یعنی در معنای خودش ظهور داشته باشد، در مقابل الفاظ مجمل و مشترک لفظی که هیچ ظهوری برای لفظ در یکی از معانی وجود ندارد. ۲- اصالهٔ الظهور، یعنی لفظی که ظهور در یک معنا دارد، در مقام استعمال هم متکلّم لفظ را در همین معنای ظاهر خودش استعمال کرده باشد. پس اصالهٔ الظهور مربوط به مقام استعمال است. ۳- اصل تطابق بین اراده جدّی و اراده استعمالی. این اصل، یک اصل عقلایی است. عقلاء می‌گویند: بین مراد استعمالی و مراد جدّی- در صورتی که قرینه بر خلاف

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۷

نباشد- تطابق وجود دارد. بر این اساس مرحوم عراقی می‌فرماید: اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء» و سپس با دلیل منفصل بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»، دلیل خاصّ مستلزم هیچ‌گونه تصرفی در دلیل عامّ نیست. نه در ظهور آن تصرف دارد، نه در اصالهٔ الظهورش و نه در اصالهٔ التطابق آن. مرحوم عراقی سپس می‌فرماید: اگر پس از صدور عامّ از ناحیه مولا، چند نفر از افراد عامّ فوت شوند، فوت این افراد، در هیچ‌یک از مراحل سه‌گانه مربوط به عام تأثیر نخواهد داشت، زیرا تعرّض عام نسبت به افراد، تعرّض اجمالی است نه تعرّض تفصیلی. معنای «أکرم کلّ عالم» عبارت از «أکرم زیداً و بکراً و خالداً» نیست تا در صورت فوت چند نفر از آنان، «أکرم» مربوط به آن چند نفر کنار برود. «أکرم کلّ عالمٍ» تعرّض اجمالی نسبت به افراد دارد، خواه افراد آن کم باشند یا زیاد، موت برای آنان پیش آید یا نیاید، هیچ فرقی در «أکرم کلّ عالمٍ» نمی‌کند. مرحوم عراقی می‌فرماید: تخصیص عام به مخصّص منفصل، مانند مسأله موت است. همان‌طور که در مسأله موت، هیچ تغییری در «أکرم کلّ عالمٍ» پیدا نمی‌شود، تخصیص به منفصل هم هیچ‌گونه تصرّفی در دلیل عام ندارد. دلیل عام به جای خودش محفوظ است و دلیل خاص هم به جای خودش محفوظ است و هرچند به علّت اقوائیت یا اظهریت و امثال این‌ها ما ناچاریم عمل خود را با دلیل مخصّص منطبق کنیم ولی لزوم تطبیق عمل با دلیل مخصّص، به این معنا نیست که دلیل مخصّص، در مرحله‌ای از مراحل سه‌گانه مربوط به «أکرم کلّ عالم» تصرفی به وجود بیاورد. سپس می‌فرماید: شما «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را به منزله این قرار دهید که یکجا فسّاق علماء فوت شوند. روشن است که فوت فسّاق از علماء هیچ ضربه‌ای به «أکرم کلّ عالمٍ» وارد نخواهد کرد. چه فرقی است بین فوت فساق علماء یا این که مولا به دلیل منفصل بگوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۸

سپس می‌فرماید: اگر زیدِ عالم، سابقه فسق دارد، استصحاب بقای فسق جاری شده و دلیل مخصّص پیاده می‌شود، امّا اگر سابقه عدم فسق دارد- که محلّ بحث ماست- استصحاب عدم فسق جاری شده و مانع از پیاده شدن «لا تکرم الفسّاق من العلماء» می‌شود. امّا اکنون که جلوی حرمت گرفته شد و دلیل مخصّص کنار رفت به چه مناسبتی دلیل عام جای آن را پر کند تا نتیجه این شود که با استصحاب، هم حرمت اکرام فساق علماء را نسبت به این فرد کنار بزنید و هم وجوب اکرام را- که از «أکرم کلّ عالمٍ» استفاده می‌شود- به جای آن بیاورید؟ اصلًا چه ربطی بین دلیل عام و دلیل خاصّ وجود دارد؟ در اینجا دو عنوان در کار است: یک عنوان در دلیل عام و یک عنوان در دلیل خاصّ اخذ شده است و با کمک استصحاب، عنوان مأخوذ در دلیل خاص را نفی می‌کنیم ولی نمی‌دانیم آیا این فرد مصداق برای عامّ هست یا نه؟ نه برای این که شک در عالمیت داشته باشیم، در مسأله شک در عالمیت، اگر زید قبلًا عالم بوده و الآن شک در بقای علم او داشته باشیم، عالمیت را استصحاب می‌کنیم و اگر قبلًا عالم نبوده، عدم عالمیت را استصحاب می‌کنیم ولی این استصحاب‌ها مربوط به خود عنوانی است که در دلیل عام اخذ شده است امّا در اینجا عنوان مشکوک ما عنوانی است که در دلیل مخصّص اخذ شده است. بنابراین از طرفی استصحاب، حکم مخصّص را نفی می‌کند و از طرفی تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز نیست پس در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا گویا کسی به مرحوم عراقی اشکال کرده می‌گوید: طبق بیان شما از طرفی استصحاب، حکم مخصّص را نفی می‌کند و از طرفی تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص

جایز نیست، در حالی که وجود ملازمه‌ای عقلی را نمی‌توان در اینجا انکار کرد و آن ملازمه این است که اگر زید، عالم باشد، از دو حال خارج نیست: یا غیر فاسق و اکرامش واجب است و یا فاسق و اکرامش حرام است و حکم سوّمی هم وجود ندارد. امّا شما (مرحوم عراقی) در اینجا مطلب سوّمی را پیاده کرده و می‌گویید:

اکرام این شخص، حرام نیست و دلیلی هم بر وجوب اکرام او قائم نشده است. در حالی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۷۹

که اصل عالمیّت این شخص محرز است و تردیدی در آن وجود ندارد. مرحوم عراقی در پاسخ می‌فرماید: ما هم به این ملازمه عقلیّه توجه داریم ولی به این مطلب نیز باید توجه داشت که استصحاباتی که در موضوعات و عناوین- نفیاً و اثباتاً جریان پیدا می‌کند، لوازم عقلیّه‌اش بر آنها مترتب نمی‌شود. آنچه در استصحابات موضوعیّه مطرح است، تنها اثبات حکم شرعی یا نفی حکم شرعی است. اگر خمریّت مایعی را استصحاب کردیم، «لا تشرب الخمر» پیاده می‌شود و اگر عدم خمریّت آن را استصحاب کردیم، جلوی پیاده شدن «لا تشرب الخمر» را می‌گیرد، امّا لوازم عقلیّه و عادیّه مستصحب برآن مترتب نمی‌شود. با استصحاب حیات زید، فقط آثار شرعیه حیات زید- مثل عدم جواز تقسیم اموال او و عدم جواز تزویج زوجه‌اش و ...- مترتب می‌شود و آثار عقلیّه و عادیّه حیات زید جریان پیدا نمی‌کند. در ما نحن فیه هم همین‌طور است. استصحاب عدم فسق، فقط «لا تکرم الفساق من العلماء» را کنار می‌زند و دلیلی نداریم که «أکرم کلّ عالم» را به جای «لا تکرم الفساق من العلماء» قرار دهد.

### ۳- نظریّه حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا قائل به تفصیل شده می‌فرماید: در استصحاب عدم فسق- که حالت سابقه یقینی دارد- استصحاب، هم دلیل مخصّص را کنار می‌زند و هم دلیل عامّ را روی کار می‌آورد و حکم به وجوب اکرام عالم مشکوک الفسق می‌نماید ولی در استصحاب عدم ازلی- مثل استصحاب عدم قرشیّت مرئه- نمی‌توان این معنا را پذیرفت، چون اصولًا ما استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۰

## بررسی اقوال در مسئله

### اشاره

کلام امام خمینی رحمه الله مورد قبول ما نیز می‌باشد، بنابراین به بررسی دو نظریه دیگر می‌پردازیم:

### ۱- بررسی کلام مرحوم عراقی:

اولًا: این بیان مرحوم عراقی جنبه مبنایی دارد و مبنای ایشان مورد قبول ما نیست. این گونه نیست که دلیل مخصّص منفصل وقتی در مقابل دلیل عامّ قرار می‌گیرد هیچ گونه تصرّفی در هیچ مرحله‌ای از مراحل سه‌گانه واقع نشود. در مرحله ظهور، «أکرم کلّ عالم» محفوظ است. در مرحله اصالة الظهور هم دلیل عامّ محفوظ است. امّا در مرحله تطابق بین اراده استعمالی و اراده جدّی، دلیل مخصّص منفصل در دلیل عامّ تصرّف کرده و حکم می‌کند که دایره مراد جدّی مولا اضیق از دایره مراد استعمالی اوست. مراد

استعمالی، «کلّ عالم» و مراد جدّی «عالم غیر فاسق» است. از این گذشته، افرادی بودند که تخصیص عامّ را مستلزم مجازیّت عامّ می‌دانستند.

معنای مجازیّت این است که مخصِّص در مرحله استعمال، در عموم عامّ تصرّف می‌کند، یعنی همان‌طور که «یرمی» در «رأیت أسداً یرمی» قرینه بر این است که اسد- در مرحله استعمال- در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده، تخصیص به منفصل هم معنایش این است که «أکرم کلّ عالم» در مرحله استعمال، در همه علماء استعمال نشده بلکه در عالم غیر فاسق استعمال شده است. ولی این حرف قابل قبول نیست. «أکرم کلّ عالم»- از نظر استعمال- در همان معنای لغوی و وضعی خودش استعمال شده امّا دایره مراد جدّی، اضیق از مراد استعمالی است. به‌هرحال، این گونه نیست که ما مخصِّص منفصل را با مسأله موت یکسان دانسته و بگوییم: همان‌طور که اگر فساق علماء به طور ناگهانی می‌مردند، در «أکرم کلّ عالم» تصرّفی به وجود نمی‌آمد، در اینجا هم که فسّاق علماء زنده‌اند ولی خود

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۱

مولا به دلیل مخصّص منفصل می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»، در «أکرم کلّ عالم» هیچ‌گونه تصرّفی به وجود نمی‌آید. مسأله موت، غیر از دلیل منفصلی است که از ناحیه خود مولا صادر شود. اصولًا انسان نمی‌تواند این معنا را بپذیرد که مولایی که دیروز «أکرم کلّ عالم» و امروز «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را گفته است، مراد جدّی‌اش از «أکرم کلّ عالم» همه علماء- حتی فسّاق آنان- بوده است. این حرف غیر قابل قبولی است که انسان بخواهد مخصِّص منفصل را با موت مقایسه کند. وقتی چند عالم از دنیا بروند، اصلًا لازم نیست عبد به مولا مراجعه کند. مولا می‌گوید: من تعداد علماء را مطرح نکردم بلکه گفتم: «أکرم کلّ عالم»، و عدد آنان نقشی در این حکم ندارد. وقتی خود مولا «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح می‌کند، عبد این دو دلیل را با هم ملاحظه کرده و با توجه به اقوا بودن دلیل مخصِّص، حکم می‌کند به این که مراد جدّی مولا این نبوده که فسّاق هم اکرام شوند. مگر این که مسأله نسخ در کار باشد، یعنی در ابتدای امر، عموم را اراده کرده سپس به نظرش آمده که فسّاق را خارج کند. که چنین چیزی از محلّ بحث ما در باب تخصیص بیرون است. عنوان تخصیص به این معناست که حکم از اوّل شامل این مخصّص نبوده است. ثانیاً: برفرض که ما مبنای مرحوم عراقی را بپذیریم، می‌گوییم: این حرف که «لوازم عقلیّه بر استصحاب موضوعی ترتب پیدا نمی‌کند» درست است ولی مورد آن جایی است که یک طرف این لازم عقلی، خود مستصحَبِ موضوعی باشد امّا اگر حکمی که مترتب بر این موضوع مستصحب است، یک لازم عقلی داشت، آن لازم قطعاً مترتب می‌شود، زیرا وقتی شما خمریت را استصحاب کردید «لا تشرب الخمر» پیاده می‌شود، در این صورت عقل حکم می‌کند که شما باید این تکلیف را رعایت کنید، اطاعت کرده و مخالفت نکنید. این حکم عقلی در اینجا پیاده می‌شود، چون این لازمِ عقلی، لازم عقلی خمریت نیست بلکه لازم عقلی «لا تشرب الخمر» است و وقتی که شما خمریت را با استصحاب ثابت کرده و «لا تشرب الخمر» را پیاده کنید، اطاعت هم به دنبال آن می‌آید. بر این اساس ممکن است در ما نحن فیه بگوییم: وقتی استصحاب عدم فسق را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۲

نسبت به زیدِ عالم پیاده کردیم «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کنار می‌رود. ولی کنار رفتن «لا تکرم الفسّاق من العلماء» ملازم با وجوب اکرام است، چون هر عالمی یا وجوب اکرام دارد و آن در صورتی است که فاسق نباشد و یا حرمت اکرام دارد و آن در صورتی است که فاسق باشد. نه این که عدم الفسق ملازم با وجوب اکرام باشد تا شما بگویید: «ملازمه عقلیّه در کار نیست».

**۲- بررسی کلام مرحوم آخوند:**

اصل کلام مرحوم آخوند مورد قبول ماست ولی نسبت به استصحاب عدم ازلی با ایشان بحث داریم،[۲۰۳] زیرا ما اصولًا چنین استصحابی را نمی‌پذیریم. هرچند جای اصلی بحث استصحاب عدم ازلی در مسأله استصحاب است ولی در اینجا لازم است تحقیقی پیرامون آن داشته باشیم تا ببینیم آیا در ما نحن فیه جریان دارد یا نه؟ علاوه بر این که استصحاب عدم ازلی بسیار مورد ابتلاست.

## تحقیق در مسئله و بحثی پیرامون استصحاب عدم ازلی

### اشاره

قبل از ورود به بحث لازم است مقدّمه‌ای مطرح کنیم: در بین منطقیین و اصولیین، این معنا معروف- بلکه تقریباً مسلّم- است که هر
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۳
قضیّه‌ای مرکّب از سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت. ولی آیا این ترکّب، در ارتباط با کدام یک از مراحل قضیّه است؟ توضیح: هر قضیه‌ای دارای سه مرحله است: ۱- مرحله لفظ، که از آن به قضیه ملفوظه تعبیر می‌شود. ۲- مرحله معنا- یعنی معنای «قضیه ملفوظه» که از راه لفظ در ذهن شنونده وارد می‌شود- که از آن به قضیه معقوله تعبیر می‌شود. ۳- مرحله واقعیت و حقیقتی که می‌خواهیم به وسیله قضیه ملفوظه و قضیه معقوله در اختیار مخاطب بگذاریم. از این مرحله به «قضیه واقعیّه یا «قضیه محکیّه تعبیر می‌شود. ترکّب قضیّه از سه جزء، نه تنها در مورد قضیه لفظیّه مطرح است، بلکه ظاهر مشهور این است که این ترکّب، در مورد قضیه معقوله و قضیّه محکیّه نیز مطرح است.

## بحث پیرامون قضایا:

### اشاره

با قطع نظر از قضیّه، هرجا بخواهد نسبتی تحقّق پیدا کند، در مفهوم این نسبت دو خصوصیّت معتبر است: الف: هر نسبتی نیاز به دو طرف دارد و معنا ندارد که انسان چیزی را به خود آن چیز نسبت دهد. ب: طرفین نسبت باید مغایرت داشته باشند و الّا نسبت نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، هرچند مغایرتِ لفظی در کار باشد- مانند انسان و بشر- زیرا نسبتْ تنها مربوط به لفظ نیست بلکه در ارتباط با همه مراحل است و بین انسان و بشر نمی‌توان در تمام مراحل ایجاد نسبت کرد. مثال: بین جسم و بیاض می‌توان نسبت برقرار کرد، زیرا جسم، امری جوهری و بیاض، امری عرضی است و این عرض می‌تواند عارض بر جوهر شود. اکنون باید ببینیم آیا می‌توان وجود نسبت را در مورد قضایا پذیرفت؟
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۴
مصداق روشن قضایا، قضایای حملیّه است. قضیّه حملیّه- از نظر ایجاب و سلب- بر دو قسم است: موجبه و سالبه. برای تحقیق بحث، هریک از این دو قضیّه را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

#### بحث اوّل: بررسی نسبت در قضایای حملیّه موجبه:

قضیّه حملیّه موجبه بر دو قسم است: ۱- مستقیمه- یا غیر مؤوّله- و آن قضایایی است که نیاز به حذف ندارد و اکثریّت قضایا را تشکیل می‌دهد. ۲- مؤوّله، یعنی قضایایی که نیاز به تأویل و تقدیر و نیاز به حذف دارد. الف: قضایای حملیه مستقیمه (یا غیر

مؤوّله): حمـل در قضـیه حملیه یا اوّلی ذاتی است یا شایع صـناعی. در مورد قضـیه حملیه به حمل اوّلی ذاتی اختلاف وجود دارد که آیا این قضـیه در جایی است که موضوع و محمول فقط در ماهیت اتحاد داشته باشند، هرچند در مفهوم بین آنها مغایرت باشد یا این که حمـل اوّلی ذاتی اختصـاص به جایی دارد که اتحاد موضوع و محمول، اتحاد در عالم مفهوم باشـد، که در این صورت، حتماً در ماهیت و وجود هم متحـد خواهند بود؟ ثمره این اختلاف در قضـیه «الإنسان حیوان ناطق» معلوم می‌شود. اتحاد انسان و حیوان ناطق، اتحـاد مـاهوی است، ولی از نظر مفهوم بین این‌هـا اتحـاد وجود نـدارد، چون ما در بسـیاری از موارد کلمه «انسان» را می‌شـنویم ولی حیوان نـاطق در ذهنمـان نمی‌آیـد. ولی این اختلاـف، در آن حیثی که ما بحث می‌کنیم تأثیری نـدارد. ما در این که «الإنسان حیوان ناطق» و- بالاتر از آن- «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشـر» قضـیه حملیه‌انـد تردیدی نداریم. بلکه این‌ها روشن‌ترین مصداق برای قضـیه حملیه‌اند. در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۵

منطق قضـیه «الإنسـان حیـوان نـاطق» را به عنوان حـدّ تـامّ- که مشـتمل بر جنس قریب و فصـل باشـد- مطرح می‌کننـد. اکنون سؤال می‌کنیم: آیـا در قضـیه «الإنسـان حیوان نـاطق» که روشن‌ترین مصـداق برای قضـیه حملیّه است، چه نسـبتی بین انسـان و حیوان ناطق وجود دارد؟ انسـان همـان حیوان نـاطق، و حیوان نـاطق، همان انسان است. هرچنـد بین این‌ها نوعی مغایرت مفهومی بتوان پیـدا کرد ولی مغـایرت مفهومی مجوز این نیست که انسان را یک شـیء و حیوان ناطق را شـیء دیگری قرار بدهـد و بگویـد: «بین این‌ها یک نسـبت و عامل ارتباطی وجود دارد» و اگر قضیه «الإنسان بشر» را در حمل اوّلی ذاتی مطرح کنیم، مسئله کاملًا روشن‌تر می‌شود، زیرا بین موضـوع و محمـول آن هیـچ‌گونه مغـایرتی- نه در مفهـوم، نه در مـاهیت، نه در وجـود- تحقق نـدارد. در این صورت چگونه ما می‌توانیم مسأله نسبت را مطرح کنیم؟ اکنون به سراغ قضیه حملیه به حمل شایع صناعی می‌رویم. معنای حمل شایع صناعی این است که موضوع، یکی از مصادیق محمول باشـد، مثل «زیـد إنسان». در قضـیه «زیـد إنسان»، بین زیـد و انسان مغایرتی وجود ندارد. زید، همان انسان است ولی با اضافه خصوصـیات فردیّه. و این اضافه سبب نمی‌شود که حیثیت انسان بودن زید کنار برود. و ملاک حمل در حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، یعنی ما در خارج دو چیز نداریم: چیزی به نام زید و چیزی به نام انسان. کلّی طبیعی، به وجـود افرادش موجـود می‌شود و وجودش عین وجود افرادش می‌باشـد. پس چگونه می‌توان در قضـیه «زیـد إنسـان» ملتزم به وجود نسـبت شد؟ در حالی که نسـبت، به معنای ارتباط بین دو شیء است. اکنون به سراغ مثال معروف «زید قائم» می‌رویم. محمول ما در این قضـیه، عبارت از «قائم» است نه قیام. در این قضـیه، قائم و زید دو چیز نیستند تا بین آنها نسبت و ارتباط وجود داشته باشد، بلکه زید، همان قائم است. زید، مصداق طبیعت قائم است و با عنوان قائم، اتحاد وجودی دارند، این گونه نیست که ما در خارج دو چیز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۶

داشـته باشیم: یکی زید و دیگری قائم. بله، زید و قیام، دو چیزند، یکی از مقوله جوهر و دیگری از مقوله عرض است ولی بحث این است که ما قیام را حمل بر زید نکردیم و اگر بخواهیم قیام را حمل بر زید کنیم، این قضـیّه حملیّه، مجازی و مثل «زید عدل» خواهد بود. پس با توجّه به این که بین زیـد و قائم هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد، ما نمی‌توانیم ملتزم شویم که بین آنها نسبت وجود دارد. بنابراین در قضایای حملیّه مسـتقیمه (/ غیر مؤوّله) هیچ‌گونه نسـبتی در کار نیست. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند در بحث مشـتقّ وقتی می‌خواهد فرق بین مشـتقّ و مبدأ را بیان کند- به مناسـبت- می‌فرماید: «ملاک حمل عبارت از اتحاد و هوهویت است». یعنی ملاک حمـل، وجود یگـانگی بین موضوع و محمول است. به گونه‌ای که بتوانیم بگوییم: «این همـان است، زیـد همـان قائم است».[۲۰۴] و اتحاد و هوهویت، با نسبت منافات دارد. نسبتْ متوقف بر اثنینیّت است، در حالی که ملاک حملْ اتحاد است و چگونه می‌توانیم بین این دو جمع کنیم؟ لـذا این اشـکال بر مرحوم آخونـد وارد است که شـما که در بـاب مشـتقّ ملاـک حمـل را اتحاد و هوهویت قرار دادید چرا در بعضـی موارد دیگر کفایه پای نسـبت و ترکّب قضـیّه از سه جزء را پیش می‌کشید؟ یکی از مواردی که مرحوم آخوند

این مسئله را مطرح کرده در مورد جایی است که متکلّم بگوید: «زید لفظ» و مقصودش از زید، شخص همین زید باشد که به آن تلفظ کرده است.[۲۰۵] صاحب فصول رحمه الله در آنجا بر مرحوم آخوند اشکال کرده می گوید: این زید را که شما مبتدا قرار داده و شخص آن را اراده کرده و «لفظٌ» را برآن حمل می کنید، آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۷

این زید بر چیزی دلالت می کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا در اینجا دالّ و مدلولی وجود دارد؟ اگر بگویید: «دالّ و مدلول وجود دارد»، می گوییم: در این صورت لازم می آید که این زید، هم دالّ باشد و هم مدلول، و اتحاد دالّ و مدلول تحقّق پیدا می کند و چنین چیزی محال است. و اگر بگویید: «این زید دلالت بر چیزی نمی کند»، می گوییم: در این صورت لازم می آید که قضیّه از دو جزء- نسبت و محمول- ترکیب شده و موضوع نداشته باشد، زیرا از لفظ زید چیزی اراده نشده است و دلالتی در کار نیست.[۲۰۶] مرحوم آخوند در پاسخ به صاحب فصول رحمه الله فرمودند: مانعی ندارد که زید هم دالّ و هم مدلول باشد و لازم نیست که تغایر بین دالّ و مدلول، تغایر حقیقی و واقعی باشد بلکه تغایر اعتباری هم کافی است و ما در اینجا یک تغایر اعتباری درست می کنیم. به این کیفیت که می گوییم: این زید، به عنوان این که لفظ صادر از متکلم است، دالّ می‌باشد و به عنوان این که شخص آن و خودش مراد است، مدلول می‌باشد. در نتیجه مسأله ترکب قضیّه از سه جزء، محفوظ می‌ماند.[۲۰۷] پس با وجود این که مرحوم آخوند در این گونه موارد قضیّه را مرکّب از سه جزء دانسته است، چرا در بحث مشتقّ ملاک حمل را اتحاد و هوهویت می‌داند؟ در حالی که اتحاد و هوهویت نمی‌تواند با نسبت- که متوقف بر اثنینیت است- اجتماع پیدا کند. اشکال: شاید اینان می‌خواهند نسبت را در خصوص قضیّه لفظیّه مطرح کنند.

یعنی می‌خواهند بگویند: فرق است بین «زید قائم»- به صورت قضیّه حملیّه- و بین این که انسان بگوید: «زید»، «قائم». در «زید قائم» اضافه‌ای وجود دارد که در «زید»، «قائم» وجود ندارد. جواب: در مقدّمه بحث اشاره کردیم که قضیّه لفظیّه و قضیّه معقوله- که در مرحله

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۸

قبل از قضیّه لفظیّه است- هر دو حاکی از واقعیت می‌باشند. و ما در مقام بررسی باید واقعیت را ملاحظه کنیم. وقتی ما در واقعیت، چیزی غیر از اتحاد و هو هویت ملاحظه نمی کنیم، نمی‌توانیم به خودمان اجازه دهیم که در واقعیت محکیّه، اتحاد و هو هویتی تحقق دارد ولی در قضیّه لفظیّه و یا در قضیه معقوله، امری غیر از واقعیت تحقق دارد.

این چیزی نیست که حتی بتوان احتمال آن را داد. در نتیجه با تطابقی که قضیه لفظیّه و معقوله با واقعیت محکیّه دارند و ما در خارج می‌بینیم زید و انسان، دو چیز نیستند، زید و قائم دو چیز نیستند، چاره‌ای نداریم که همان بیان مرحوم آخوند در باب مشتق را ملاک قرار داده بگوییم: ملاک حمل، اتحاد و هو هویت است و اتحاد و هو هویت، با نسبتْ قابل جمع نیست. ب: قضیه حملیه مؤوّله: درصد کمی از قضایای حملیه را قضایای مؤوّله تشکیل می‌دهند. در این قسم از قضایا وقتی به ظاهرشان تکیه می کنیم، مسأله نسبت در کار است. مثل این که به جای «الجسم ابیض» بگوییم: «الجسم له البیاض» و به جای «زید قائم» بگوییم: «زید له القیام». «الجسم له البیاض» و «زید له القیام» هم قضیه‌اند و اگر ما بخواهیم به ظاهرش تکیه کنیم، بین جسم و بیاض و نیز بین زید و قیام، مغایرت وجود دارد و «له» هم عامل ارتباط بین جسم و بیاض و بین زید و قیام است. امّا وقتی به ادبیات مراجعه می کنیم می‌بینیم «له» را متعلّق به «کائن»- یا «حاصل» یا «ثابت» و امثال این‌ها- می گیرند و ما اگر آن عنوان مقدّر را ظاهر کنیم و به جای «الجسم له البیاض» بگوییم: «الجسم کائن له البیاض» این «کائن له البیاض» با «الجسم» متحد خواهد بود و نسبتی بین آنها وجود نخواهد داشت. بین الجسم و بیاض نسبت وجود دارد ولی بین الجسم و «کائن له البیاض» نسبت وجود ندارد و بین آنها اتحاد و هو هویت مطرح است. پس در قضایای حملیه مؤوّله اگرچه ظاهراً نسبت وجود دارد ولی واقعش به همان قضایای حملیه غیر مؤوّله برمی گردد و بین آنها اتحاد و

هو هویت برقرار است. بنابراین ما باید ببینیم اگر ادباء و منطقیین- که مسأله نسبت را در مورد قضیّه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۸۹

مطرح می کننـد- معنـای حقیقی آن را اراده کرده‌انـد، کلام آنان را توجیه کنیم. ظاهر این است که معنای حقیقی را اراده کرده‌انـد. توجیه کلام ادبـاء و منطقیّین: یکی از مواردی که مسأله نسبت را مطرح کرده‌انـد این است که در تعریف قضیّه می گوینـد: «قضیّه چیزی است که مشتمل بر نسبت تامّه‌ای باشد که سکوت برآن صحیح است، مثلًا «زیدٌ قائمٌ» یک قضیّه است و فرقش با «زید القائم»- که موصوف و صـفت است- این است که «زید قائم» مشـتمل بر نسـبت تامّه‌ای است که سـکوت برآن صحیح است، به خلاف «زید القائم»، که آن‌هم مشـتمل بر نسـبت است، امّا نسـبت آن نسـبت تامّه‌ای نیست که سـکوت برآن صـحیح باشد، لذا مستمع در حالت انتظار به سر می‌برد که آیا چه محمولی بر این حمل می‌شود؟». ملاحظه می‌شود که در تعریف قضیّه، مسأله نسبت را مطرح کرده و آن را به «تمـامیّت» توصـیف می کننـد. و این بـا راهی که مـا پیموده‌یم قابـل تطبیق نیست لـذا مـا ناچـاریم کلاـم آنـان را توجیه کرده بگوییم: «زیـدٌ قائمٌ» و «زیـد القائم»، هر دو از واقعیت حکایت می کنند[۲۰۸] ولی حکایت در «زیـد قائمٌ» به نحو حکایت تصـدیقی و در «زیـد القـائم» به نحـو حکـایت تصوری و مثـل حکـایت «زیـد»- به تنهـایی- از واقعیت زیـد است. اشـکال: مطرح کردن تصوّر و تصـدیق نمی‌توانـد اشـکال وجود نسبت را بر طرف کنـد، زیرا در منطق گفته‌اند: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق و إلّا فتصوّر». پس ما دوباره به مسأله نسبت برمی گردیم. جواب: ما ناچاریم در اینجا هم کلمه نسبت را برداشته و این گونه تعبیر کنیم:

«العلم إن كان إذعاناً لثبوت شيء لشيء فتصديق و إلّا فتصوّر» و به تعبیر دیگران:

«العلم إن كان إذعاناً لاتحاد شـيء مع شيء آخر فتصديق و إلّا فتصوّر». خواه این اتحاد در رابطه با مفهوم باشد یا در ارتباط با ماهیت یا مربوط به وجود باشد، که حد اقل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۰

مراتب اتحـاد، عبارت از اتحاد در وجود است و- در مراتب اتحاد- پایین‌تر از اتحاد در وجود نمی‌توانیم چیزی را ملاحظه کنیم. البته این در صورتی است که مـا قضایای مؤوّله را به مؤوّل الیه خود برگردانیم و در آنجا هم بگوییم: «اذعان به این معناست که «زیـد» با «کائن له القیام» اتحاد دارد». لـذا تصـدیق در همه جا معنای واحـدی پیـدا می کنـد و آن «اذعان به وجود اتحاد بین دو چیز است، که حد اقل آن همان اتحاد در مرحله وجود است. امّا اگر «زید» به تنهایی ادراک شود یا «زیدِ متصف به قیام» ادراک شود و اتحادی در کار نباشـد، مسأله تصور مطرح است. مورد دیگری که نسبت را مطرح کرده‌انـد در بحث صدق و کذب قضایا در علم معانی است. در آنجا ابتـدا بحث می کنند که ملاک صدق و کذب قضایا، مسأله مطابقت با اعتقاد و عدم مطابقت با اعتقاد نیست بلکه ملاک آن عبارت از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع است. در نتیجه اگر زید ایستاده نباشد و کسی عقیده به ایستادن او پیدا کند، چنانچه خبر دهد که «زید ایسـتاده است»، چنین کسـی در اخبارش کاذب خواهد بود. ولی چون عقیده به چنین چیزی داشته است، کذب او حرام نخواهـد بود. خلاـصه این که در علم معـانی ملاک صـدق و کـذب را مطابقت با واقع و عـدم آن می‌داننـد ولی در مقام تعبیر می گویند: «قضـیه صادقه، قضـیه‌ای است که برای نسـبتش یک واقعیتی وجود داشـته باشد و این نسـبت مطابق با آن واقعیت باشد. و قضـیه کاذبه، قضـیه‌ای است که برای نسبتش یک واقعیتی وجود داشته باشد و این نسبت مطابق با آن واقعیت نباشد». ولی توجیه این تعبیر برای ما خیلی آسان است. ما می گوییم: ملاک صـدق و کـذب این است که ببینیم این اتحادی که قضـیه برآن دلالت می کنـد، آیـا در واقعیت هم وجود دارد یـا نه؟ وقتی متکلّم می گویـد: «زیـد قـائم»، این متکلّم از اتحـاد زیـد بـا طبیعت قـائم بر وجود خارجی حکـایت می کنـد. ملاک صـدق این قضـیه این است که در واقع، بین زیـد و قائم اتحاد وجودی تحقق داشـته باشـد. امّا اگر در واقع چنین اتحاد وجودی تحقق نداشت، می‌فهمیم که این قضیه کاذب است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۱

**بحث دوّم: بررسی نسبت در قضایای حملیه سالبه**

قضایای حملیه سالبه نیز- مانند قضایای حملیه موجبه- بر دو قسم است: ۱- مستقیمه (/ غیر مؤوّله)، مثل «زید لیس بقائم». ۲- مؤوّله، مثـل «زیـد لیس له القیام». البته قضایای سالبه تقسیـمات دیگری نیز دارد که بعـداً بحث می‌کنیم. فعلًا می‌خواهیم ببینیم آیا در این دو قسم نسبت تحقق دارد یا نه؟ ابتدا به کسانی که مسأله نسبت را در مورد قضایا مطرح می‌کنند، می‌گوییم: برفرض که وجود نسبت را در قضایای حملیه موجبه بپـذیریم ولی در قضایای حملیه سالبه نمی‌توانیم بپـذیریم. در «زیـد لیس بقائم» اتحاد بین زیـد و قائم سـلب می‌شود.

حتّی در قضایـای مؤوّله موجبه- مثـل «زیـد له القیـام»- که اگر به ظاهرش تمسک می‌کردیم، مسأله نسـبت در آنها مطرح بود، وقتی حالت سلبی پیدا کند و گفته شود:

«زید لیس له القیام»، معنای «لیس» عبارت از سلب نسبت بین زید و قیام است. در حالی که منطقیین مطلق قضیه را تعریف می‌کنند نه خصوص قضـیه موجبه را. بنابراین قضایای سالبه- به هر دو قسـمش- نظریه ما را تأییـد می‌کنـد که در باب قضایا، مسأله نسـبت را به طور کلّی باید کنار بگذاریم و همان مسأله اتحاد و هو هویت را مطرح کنیم ولی در قضیه موجبه ثبوت اتحاد و هو هویت و در قضیه سالبه سلب اتحاد و هو هویت مطرح است.

**بحث سوّم: بررسی نسبت در قضایای معدوله**

یکی از تقسیم‌هایی که در ارتباط با قضیه- چه موجبه باشد یا سالبه- مطرح است تقسیم آن به محصّله و معدوله است. قضیه محصّله قضـیه‌ای است که در ناحیه موضوع و در ناحیه محمول، دو امر وجودی فرض شده باشـند، مثل «زید قائم» و «لیس زید بقائم». در هر دو قضیه موضوع و محمول- یعنی زید و قائم- به عنوان امر وجودی می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۲

قضیه معدوله قضیه‌ای است که در ناحیه موضوع یا در ناحیه محمول آن، امری عدمی مطرح شده باشد، مثل «زید لا قائم»، که موجبه معـدوله است و «لیس زید بلا قائم» که سالبه معدوله است. سؤال: بین موجبه معدولة المحمول- مثل «زید لا قائم»- و سالبه محصّـله- مثـل «لیس زیـد بقـائم»- چه فرقی وجود دارد؟ جواب: اوّلًا: قضایای موجبه در همه موارد نیاز به ثبوت و وجود موضوع دارنـد، زیرا قاعده فرعیّت می‌گوید: «ثبوت شـیء لشیء فرع ثبوت المثبت له ، هرچند این ثبوت به نحو اتحاد باشد، که در قضایای حملیّه ایجابیّه مطرح است. بنـابراین قضیـه «زیـد لا قائم» توقف بر وجود زیـد دارد. امّا قضـیه سالبه محصّـله- مثل قضـیّه «لیس زیـد بقائم»- با انتفاء موضوع هم صادق است. یعنی سالبه محصّـله دو فرد دارد: یکی این که زید وجود داشته باشد ولی با قائم اتحاد نداشته باشد و دیگر این که اصلًا «زید» ی وجود نداشته باشد تا بخواهد با قائم اتحاد داشته باشد. ثانیاً: بین این‌ها فرقی معنوی هم وجود دارد که این فرق معنوی را مـا در تعبیرات فارسـی خودمان نیز ملاحظه می‌کنیم و نحوه تعبیرات ما در موارد مختلف- به اعتبار شـدت و ضـعف- فرق می‌کنـد. مثلًا در مقام تعبیر از کسـی که سـرمایه‌ای ندارد گاهی می‌گوییم: «فلانی پول ندارد» و گاهی می‌گوییم: «فلانی ندار است». در جمله دوّم، شدّت ارتباط بین زید و فقر مطرح شده است. می‌خواهیم بگوییم: «اصلًا بین زید و بین ناداری یک اتحاد و هو هویتی در کـار است». البته با این حرف نمی‌خواهیم اسـتمرار و دوام را در قضایا مطرح کنیم ولی بالاخره مسأله اتحاد و هو هویت، مسأله‌ای است که شـدّت ارتبـاط بین موضوع و محمول را افاده می‌کنـد. امّا در قضایای سالبه که- بر اساس مبنای ما- نفی اتحاد و هو هویت مطرح است و در بعضی از موارد هم- به حسب ظاهر- نفی نسبت مطرح است، اگر بگوییم: «بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۳

زید و پول نسبتی وجود ندارد» این عدم وجود نسبت، بر مرحله ضعیفی دلالت می کند، به خلاف این که بخواهیم بگوییم: «بین زید و نـاداری، یـک اتحـاد و هو هویـتی برقرار شـده است»، که این مرتبه کامـل فقر را افـاده می کنـد. تعبیرات مـا در موارد مختلف فرق دارنـد. پس بر اسـاس این تقسیم، قضـیه بر چهـار قسم است. ولی در اینجـا قسم پنجمی هم وجود دارد که به حسب ظـاهر آن را در خصـوص قضایـای مـوجبه مطرح کردهانـد، یعنی مـوجبه را بر سه قسم دانسـتهاند: محصّـِله، معـدوله و سالبـهٔ المحمول. موجبه سـالبهٔ المحمول قضـیه موجبهای است که محمول آن عبارت از یک قضیه سالبه باشد و با کلمه «هو» و امثال آن، مجموع قضیه سالبه با این موضوع ارتباط پیـدا کرده است. مثل این که انسان در مورد شخصـی شـنید که «لیس بمجتهد»، ولی نمیداند آن شـخص چه کسـی است؟ سـپس متکلّم- در مقام اخبار- می گوید: «زید هو الذی لیس بمجتهد»، یعنی زید همان کسی است که مجتهد نیست. در اینجا مجموع یـک قضـیّه سـالبه، عنوان محمول برای زیـد مفروض الوجود را دارد. امّـا علّت این که این قسم را در خصوص قضـیه موجبه مطرح کردهانـد خیلی روشن نیست، زیرا از نظر مقام تصور، نظیر همین معنا را ما در مورد قضـیه سالبه نیز میتوانیم تصور کنیم. مثل این که بگوییم: «لیس بکرٌ هو الـذی لیس بمجتهـد». بر این اساس قضیّه بر پنـج قسم تقسیم میشود. از این اقسام پنـج گانه تنها یک مورد است که با انتفاء موضوع هم صادق است و چهار مورد دیگر آن نیاز به وجود موضوع دارند. اکنون این سؤال مطرح است که: آیا تغییری که مخصّـِص منفصل در دایره مراد جـدّی عام ایجاد می کنـد، به صورت کـدام یک از اقسام پنج گانه قضـیّه حملیّه مطرح میشود؟ برای روشن شـدن این سؤال، ابتـدا دو مطلب را یادآوری می کنیم: ۱- «مخصّـِص منفصل، در اراده استعمالی تغییری ایجاد نمی کند ولی در دایره

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۴

مراد جـدّی تغییر و تحوّل ایجـاد می کنـد. بهعبـارت دیگر: مخصّـِص منفصـل، در اصالـهٔ الظهور و اصالـهٔ العموم- که مربوط به مقـام استعمال و مقام ظهور لفظ است- تغییری ایجاد نمی کنـد بلکه مخصّـِص منفصل، کاشف از این است که دایره مراد جدّی، اضـیق از دایره مراد استعمالی است و در مراد جدّی، خصوصیتی اضافه بر مراد استعمالی وجود دارد». ۲- خصوصیتی که از ناحیه تخصیص به منفصـل در مراد جـدّی مطرح است، دارای یک عنوان نیست، بلکه همان «نبودن عنوان مخصّـِص» است، یعنی اگر عنوان مخصّـِص، «فاسق» باشـد، خصوصـیتی که در مراد جـدّی مطرح است، عبارت از «غیر فاسق» میباشـد. حال با توجه به تقسیماتی که برای قضـیه حملیه مطرح کردیم، میخواهیم ببینیم آیـا ارتبـاط «عـام» بـا «نبودن عنوان مخصّـِص» چه نوع ارتبـاطی است؟ و اگر مـا بخواهیم این ارتباط را به صورت قضیّه مطرح کنیم، در چه قالبی میتوانیم آن را مطرح کنیم؟ در این زمینه سه احتمال مطرح است: احتمال اوّل: به صورت قضـیه موجبه معدولـهٔ المحمول باشـد. چون قضـیه معدوله، به قضـیه موصوفه و قضـیه موصوفه، به قضـیه معدوله بر گشـت می کنـد. «زیـد لا قائم» را میتوان به صورت قضـیه موصوفه «زیـد الموصوف بأنّه لا قائم» در آورد. بر اساس این احتمال، در ما نحن فیه می گوییم: عنوانی که در رابطه با نبودن عنوان مخصّـِص مطرح است میتوانـد به صورت قضـیه موجبه معـدوله باشد که به قضـیه موصوفه بر گشت می کنـد. نتیجه این میشود که بعـد از آنکه «أکرم العلماء» به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تخصـیص خورد، اگر از مولا سؤال شود که اراده جدّی شما به اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ مولا در پاسخ می گوید: «عالم غیر فاسق». مثل «زید لا قائم» به نحو موجبه معدوله. احتمال دوّم به صورت قضیه موجبه سالبهٔ المحمول باشد.[۲۰۹] قضیه موجبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۵

سالبـهٔ المحمول نیز- مانند قضـیه موجبه معدولهٔ المحمول- به قضـیه وصـفیه برمی گردد و مانند یک صـفت و موصوف میشود. مثلًا قضـیه «زیـد هو الذی لا یکون قائماً» یک قضـیه موجبه سالبهٔ المحمول است و می توان آن را به قضـیه وصـفیّه برگرداند، مثل این که گفته شود: «زید الذی لا یکون قائماً»، که این یک صفت و موصوف است و جنبه مفرد دارد و سکوت برآن صحیح نیست. بر اساس این احتمـال در ما نحن فیه گفته میشود: پس از تخصـیص عام به مخصّـِص منفصل، اگر از مولا سؤال شود که اراده جـدّی شـما به

اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ در جواب می گوید: «العالم الذی لا یکون فاسقاً». احتمال سوّم: به صورت قضیّه سالبه محصّله باشد. سالبه محصّله، قضیه‌ای بود که با انتفاء موضوع هم سازگار است. بر اساس این احتمال وقتی از مولا سؤال شود که اراده جدّی شما به اکرام چه کسی تعلّق گرفته است؟ در پاسخ می گوید: «عالم غیر فاسق»، به گونه‌ای که با عدم موضوع هم سازگار باشد، نظیر «لیس زید بقائم». «عالم غیر فاسق» دارای دو فرد است: یکی این که عالم باشد ولی اتصاف به فسق نداشته باشد و دیگر این که عالم نباشد که بخواهد اتصاف به فسق داشته باشد. تضییقی که مخصّص منفصل در دایره مراد جدّی عام ایجاد می کند،[۲۱۰] می‌تواند به نحو موجبه معدولهٔ المحمول یا به نحو موجبه سالبهٔ المحمول باشد ولی آیا می‌تواند به نحو سالبه محصّله باشد؟ آیا می‌توان به مولا نسبت داد که اراده جدّی او به قضیه سالبه‌ای تعلّق گرفته که حتی با انتفاء موضوع هم سازگار است؟ پاسخ این سؤال منفی است. ما اگر از مولاـ سؤال کنیم: «نظر شما در مورد عالمیت چیست؟» در پاسخ خواهد گفت: «مسأله عالمیت، مسأله مسلّمی است و نقش اساسی در وجوب اکرام دارد».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۶

پس ما با وجود این که می گوییم: «مخصّص منفصل، بر مراد جدّی مولا تأثیر گذاشته و آن را مضیّق می کند و تضییق آن‌هم در رابطه با یک امر عدمی است»، نمی‌توانیم نحوه تأثیر آن را به صورت سالبه محصّله مطرح کنیم، بلکه یا باید آن را به صورت قضیه موجبه معدوله مطرح کنیم یا به صورت موجبه سالبهٔ المحمول. و در قضایای موجبه‌ای که در رابطه با خارج است- مثل قیام، قعود، فسق، عدالت و ...- حتماً مسأله وجود مطرح است. بله، قضایای موجبه‌ای که ظرف اتصاف آنها ذهن است نه خارج، نیاز به وجود در خارج ندارد، مثل قضیّه «الإنسان حیوان ناطق». در اینجا ما وجود خارجی موضوع را مطرح نمی کنیم، زیرا «حیوان ناطق» بودن را نمی‌خواهیم در رابطه با خارج حمل بر انسان کنیم. مثل «الإنسان کلّی»، که حمل «کلّی» بر «انسان» به لحاظ وجود خارجی انسان نیست. بلکه کلّیت در ظرف ذهن است، آن‌هم با قطع نظر از وجودش در ذهن، زیرا تشخّص و جزئیت همان‌طور که به وجود خارجی تحقّق پیدا می کند، به وجود ذهنی هم تحقق پیدا می کند. خلاصه این که قضایای موجبه‌ای که نیاز به وجود خارجی موضوع دارند، قضایایی هستند که حمل یا اتصاف آنها- اگر به صورت وصف باشد- به لحاظ خارج باشد، مثل «زید قائم» و «زید القائم». در نتیجه با وجود این که مخصّص منفصل، در دایره مراد جدّی عامّ ایجاد تغییر می کند و تغییر آن‌هم در رابطه با یک امر عدمی است ولی عنوان عام- مثل «عالم»- باید به صورت یک موضوع مفروض الوجود در خارج باشد و چاره‌ای جز این نیست.

**رجوع به اصل بحث:**

اکنون که از مقدّمات بحث فارغ شدیم، به اصل بحث بازمی گردیم: بحث در این بود که آیا در شبهات مصداقیه می‌توانیم مصداق را با اصل عملی احراز کنیم؟ مرحوم آخوند عقیده داشتند که در اینجا می‌توانیم استصحاب عدم عنوان مخصّص را جاری کنیم. و این استصحاب، لازم نیست که حالت سابقه متیقّنه داشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۷

باشد بلکه استصحاب عدم ازلی نیز می‌تواند در اینجا پیاده شود، به‌همین‌جهت ایشان مسأله شک در قرشیت مرئه را به عنوان مثال مطرح کردند. بحث ما در این بود که: آیا اصولًا استصحاب عدم ازلی را می‌توان پذیرفت یا نه؟ در پاسخ به این سؤال می گوییم: مسأله قرشیّت و عدم قرشیّت، مربوط به وجود مرئه است. مرئه موجود در خارج، یا قرشیّه است یا غیر قرشیّه. همان‌طور که فسق، عدالت، قیام، قعود و امثال این‌ها مربوط به خارج است. در اینجا ما دو دلیل داشتیم: ۱- دلیل عام، که موضوع آن عبارت از مرئه بود. و می گفت: «هر زنی تا پنجاه سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». یعنی مرئه موجود در خارج، یک چنین حکمی دارد. ۲- دلیل مخصّص، که می گفت: «زن قرشیّه، تا شصت سالگی می‌تواند خون حیض ببیند». ما وقتی این دو دلیل را کنار هم قرار داده و از

متکلّم نسبت به مراد جدّی او سؤال کردیم، به یکی از دو صورت می‌تواند جواب بدهد: ۱- به صورت قضیه موجبه معدولهٔ المحمول یعنی مراد جدّی دلیل اوّل عبارت از «المرأة اللّاقرشیهٔ» باشد، مثل «زید الموصوف بأنّه لا قائم». ۲- به صورت قضیه موجبه سالبهٔ المحمول یعنی مراد جدّی دلیل اوّل عبارت از «المرأة التی لا تکون قرشیهٔ» باشد. هریک از این دو نوع قضیّه، با حفظ وجود موضوع در خارج است، باید مرئه باشد تا حکم دلیل عامّ برآن مترتّب شود. پس وجود مرئه، اوّلین نقش را در رابطه با این حکم دارد. و نمی‌تواند به‌صورت قضیّه سالبه محصّله باشد که با نبودن موضوع هم سازگار باشد. اکنون از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما استصحاب عدم قرشیّت را چگونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۸

جاری می‌کنید تا عنوان عام بتواند برآن مترتّب شود؟ مرحوم آخوند دو راه برای این مسئله در پیش دارد: راه اوّل: محقّق حائری رحمه الله در بحث پیرامون استصحاب عدم ازلی، توجیهی مطرح کرده و راه را برای جریان این گونه استصحاب‌ها هموار ساخته‌اند. ایشان می‌فرماید: عرض بر دو قسم است: عرض ماهیّت و عرض وجود. ۱- عرض ماهیّت: عرضی است که معروض آن نفس ماهیّت است، مثل زوجیّت نسبت به اربعه. یعنی اگر ما فرض کنیم که برای ماهیّت- با قطع نظر از وجود- تقرر و ثبوتی باشد، در همان عالم تقرر و ثبوت ماهیّت، زوجیّتْ عارض بر اربعه است و عروض زوجیّت بر اربعه، بر وجود خارجی یا وجود ذهنی اربعه متوقّف نیست. معروض اربعه، نفس ماهیّت است و نسبت ماهیّت به وجودِ- ذهنی و خارجی- و عدمِ وجود- خارجی و ذهنی- مساوی است نه در رابطه با وجودین ضرورت دارد و نه در رابطه با عدمین. ۲- عرض وجود: عرضی است که معروض آن عبارت از وجود است، یعنی تا وقتی آن معروضْ وجود پیدا نکند، عرض نمی‌تواند برآن عارض شود، مثل عنوان سواد و بیاض نسبت به جسم. سواد و بیاض، بر ماهیّت جسم عارض نمی‌شوند.

«الجسم أبیض» به منزله «الجسم الموجود أبیض» می‌باشد. عنوان «موجودیّت» در اینجا مفروض است هرچند در کلام ذکر نشود. اکثر عوارض از این قبیلند که وجود خارجی یا وجود ذهنی در معروض آنها دخالت دارد. مرحوم حائری سپس می‌فرماید: چیزی را که در باب استصحاب می‌خواهیم عدمش را- به عنوان عدم ازلی- استصحاب کنیم، اگر از عوارض ماهیت باشد، به هیچ عنوان استصحاب عدم ازلی در مورد آن جریان پیدا نمی‌کند، زیرا حالت سابقه متیقّنه ندارد. مثلًا اگر شکّ کنیم که اربعه اتصاف به زوجیت دارد یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم:

«ماهیت اربعه، زمانی اتصاف به زوجیت نداشته و ما اکنون شک داریم که آیا زوج است یا نه؟»، زیرا زوجیّت، اگر وجود داشته باشد، لازمِ خود ماهیت و عارض بر خود ماهیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۲۹۹

است در این صورت چگونه می‌توانیم حالت سابقه متیقّنه‌ای در عوارض و لواحق مشکوکِ یک ماهیت فرض کنیم؟ اگر زوجیت، لازم ماهیت باشد، هر ظرفی که برای ماهیت فرض کنیم، زوجیت هم تحقق خواهد داشت و بین ماهیت و لازم آن در هیچ ظرفی نمی‌توان تفکیک قائل شد. امّا اگر چیزی را که در باب استصحاب می‌خواهیم عدمش را- به عنوان عدم ازلی- استصحاب کنیم، از عوارض وجود باشد، یعنی این موجود هنگامی که موجود می‌شود، اگر معروض این عرض باشد، اتصاف تحقّق دارد. در این صورت استصحاب عدم ازلی مانعی ندارد، مثلًا قرشیّت، لازمه ماهیت مرئه نیست، بلکه وقتی مرئه وجود پیدا می‌کند، اگر قرشی باشد، از هنگام وجود، قرشیّت تحقق دارد و اگر غیر قرشی باشد از همان هنگام وجود، غیر قرشی است. حال اگر در قرشیه یا غیر قرشیه بودن زنی شک کنیم، غیر قرشیّه بودن او را استصحاب می‌کنیم، به این کیفیت که می‌گوییم: ماهیت این زن، قبل از آنکه وجود پیدا کند، اتّصاف به قرشیت نداشت- چون قرشیّت، مربوط به وجود است نه ماهیت- و بعد از آنکه وجود پیدا کرد، شک می‌کنیم که آیا اتصاف به قرشیّت پیدا کرد یا نه؟ پس عدم اتصاف به قرشیّت را استصحاب می‌کنیم.[۲۱۱] اشکال بر مرحوم حائری:

محقّقین و بزرگان فلاسفه ثابت کرده‌اند که ماهیت، امری اعتباری است و ما نمی‌توانیم قبل از وجود، برای چیزی به عنوان ماهیت، حقیقت و اصالتی قائل شویم. اصالت مربوط به وجود است و تا زمانی که وجود تحقق پیدا نکند، ماهیتْ چیزی جز یک امر اعتباری نیست. مرحوم حاجی سبزواری در این زمینه می‌گوید:

إنّ الوجود عندنا أصیل دلیل من خالفنا علیل [۲۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۰

معنای این کلام این است که ماهیتْ اصالتی ندارد، در این صورت ما اصلًا قضیه متیقنه‌ای نداریم که بگوییم: «هذه الماهیهٔ لم تکن قرشیّهٔ». ماهیّت چیزی نیست که بخواهد قرشیّه باشد یا قرشیّه نباشد. اشکال: اگر مسئله این‌طور است، پس لوازم ماهیت به چه معناست؟ وقتی گفته می‌شود: «زوجیّت، لازم ماهیت اربعه است»، اگر ماهیتْ چیزی نیست، پس چرا دارای «لازم» است. پس چرا لازم را به لازم وجود و لازم ماهیت تقسیم می‌کنید؟ جواب: مقصود از لازم ماهیت، این است که اگر برای ماهیت، یک تأصّل و تقرّری- غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی- تحقق داشت، باز هم زوجیّتْ عارض ماهیت بود. ولی ما غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی چیزی که به آن عنوانِ تأصّل و اصالت بدهیم نداریم. بنابراین مسأله لازم ماهیت به صورت قضیه تعلیقیه است که با «اگر» مطرح می‌شود. و معنای این که «زوجیت، لازم ماهیت اربعه است» این نیست که اربعه یک واقعیتی- با قطع نظر از وجود ذهنی و وجود خارجی- دارد. بنابراین کلام محقق حائری رحمه الله قابل قبول نیست. راه دوّم: این است که کسی بخواهد استصحاب عدم ازلی را از راه سالبه محصّل‌له جاری کند. قضیّه سالبه محصّله اگرچه با انتفاء موضوع سازگار است [۲۱۳] ولی این بدان معنا نیست که موضوع حتماً باید منتفی باشد بلکه با وجود موضوع هم سازگار است. جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محصّل‌له به این کیفیت است که بگوییم: در باب استصحاب، ما به قضیه متیقّنه و قضیّه مشکوکه نیاز داریم. قضیه متیقّنه ما به صورت سالبه محصّل‌له‌ای است که موضوع آن منتفی است، زیرا قبل از این که این مرئه وجود پیدا کند، مرئه‌ای نبود تا بخواهد اتصاف به قرشیّت پیدا کند. پس می‌توانیم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۱

بگوییم: «این مرئه، قرشیّه نبوده است» و این قضیه متیقّنه ماست. سپس با کمک ادلّه استصحاب، این قضیه سالبه متیقّنه را استمرار می‌دهیم تا زمانی که مرئه وجود پیدا کند، در این صورت قضیه سالبه محصّل‌له ما، سالبه محصّل‌له با وجود موضوع خواهد شد، یعنی الآن مرئه وجود دارد و «لا تکون قرشیّهٔ» هم هست و ما بیش از این نمی‌خواهیم.

ما می‌خواهیم عنوان عام- یعنی مرئه بودن- تحقّق داشته باشد و عنوان خاص- یعنی قرشیّه بودن- تحقّق نداشته باشد و این معنا را ما با کمک استصحاب درست کردیم ولی حالت سابقه‌اش، سالبه به انتفاء موضوع بود و وقتی ادامه پیدا کرد به صورت سالبه به انتفاء محمول است و موضوعش در خارج وجود پیدا می‌کند و در سالبه محصّل‌له بین وجود موضوع و انتفاء آن فرقی نیست. پاسخ راه دوّم: این راه را به دو صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: بزرگان اصولیین، در جریان استصحاب شرط کرده‌اند که قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه باید کاملًا اتحاد داشته باشند. فقط متیقن و مشکوک بودن قضیّه است که به لحاظ زمان سابق و زمان لاحق است ولی خود قضیّه- از جهت موضوع و محمول- باید کاملًا اتحاد داشته باشد. با توجه به این مطلب می‌گوییم: در استصحاب عدم قرشیّت مرئه، اگرچه قضیّه شما قضیّه سالبه محصّل‌له است ولی قضیّه سالبه محصّله، مثل «حیوان» است که عنوان جنس دارد، هم بر انسان صادق است و هم بر غیر انسان. اینجا سالبه محصّل‌له شما، قضیّه متیقّنه‌اش با انتفاء موضوع بود. شما می‌گفتید: «این مرئه، قرشیّه نبوده است، چون مرئه‌ای نبوده است تا اتصاف به قرشیّت داشته باشد». امّا قضیّه مشکوکه‌اش این گونه نیست. در قضیّه مشکوکه،

نسبت به مرئه موجود شک داریم که آیا قرشیّه است یا غیر قرشیّه؟ در نتیجه بین این دو قضیّه اتحاد وجود ندارد. درست است که سالبه محصّله، یک عنوان عام است که هم شامل انتفاء موضوع می‌شود و هم شامل انتفاء محمول، ولی قضیّه متیقنه شما سالبه محصّله به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوک‌که شما سالبه محصّله به انتفاء محمول است و مجرّد این که ما هر دو را سالبه محصّله

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۲

می‌نامیم، سبب نمی‌شود که بین این دو وحدتی وجود داشته باشد. انسان و بقر هم دارای یک جامع جنسی حیوانی هستند، ولی بین خود انسان و بقر تباین کلی وجود دارد. پاسخ دوم: با قطع نظر از پاسخ اول، می گوییم: این استصحاب، استصحابِ مثبِت است، زیرا شما وقتی که این سالبه محصّله را از زمان متیقّن گرفته و- مانند یک خط موازی- تا زمان وجود این موضوع (یعنی مرئه) ادامه می‌دهید، سؤال می‌شود آیا رابطه بین وجود موضوع و این قضیّه سالبه را چه چیزی ایجاد می کند؟ بالاخره باید بین مرئه و غیر قرشیّه رابطه‌ای وجود داشته باشد، خواه به صورت وصف باشد یا به صورت قضیّه معدوله و یا موجبه سالبهٔ المحمول باشد یا عنوان دیگری داشته باشد. اگر بگویید: «بین این دو، ارتباطی پیدا نمی‌شود». می گوییم: «در این صورت- با توجه به عنوان مخصّص و تقییدی که از ناحیه مخصّص در اراده جدّی حاصل می‌شود- موضوعی برای عام تحقق پیدا نکرده است». و اگر بگویید: «ما وقتی عدم قرشیّت را به نحو سالبه محصّله متیقنه ادامه می‌دهیم تا به وجود مرئه منتهی شود، ارتباط حاصل می‌شود». می گوییم: «چه کسی حکم به ثبوت این ارتباط بین مرئه و غیر قرشیّه می کند؟» غیر از عقل، چیز دیگری وجود ندارد، زیرا نه وجدان به این معنا حکم می کند و نه استصحاب عدم اتصاف- به غیر نحو قضیّه سالبه محصّله- حاکم است. در مثال «أکرم العلماء» و «لاـ تکرم الفساق من العلماء» می گفتید: «زیدِ عالم، قبلًا فاسق نبود و ما همین «عدم اتصاف زید به فسق» را استصحاب می کنیم و اثر شرعی آن را- که عبارت از حکم عام است- برآن مترتب می‌کنیم» امّا اینجا نمی‌توانیم عدم اتصاف را استصحاب کنیم، زیرا آنچه وجداناً هست ولادت این مرئه است. مرئه بودن این مولود، امری وجدانی است. استصحاب سالبه محصّله می گوید: این مرئه قبل از آنکه وجود پیدا کند، قرشیّه نبوده است و ما همین را ادامه می‌دهیم تا به لحظه حیات این مرئه برسیم. اینجا وقتی توقف پیدا کرد، عقل بین این دو ارتباط برقرار کرده می گوید: «مرئه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۳

بودن محرز شد و عدم قرشیت هم- به نحو سالبه محصّله- به کمک استصحاب تحقق یافت و با توجه به این که عدم قرشیت مربوط به مرئه است، پس این مرئه متولّده، قرشیّه نیست». این حکمِ عقل است و تا وقتی پای عقل به میان نیاید، ارتباط بین مرئه و عدم قرشیت تحقق پیدا نمی کند. در حالی که استصحاب نمی‌تواند لوازم و ملزومات عقلیّه و عادیّه مترتب بر مستصحب را ثابت کند. در نتیجه استصحاب عدم قرشیت، اصلِ مثبت است و نزد محققین، اصل مثبت نمی‌تواند جریان پیدا کند. نکته: استصحاب عدم قرشیت مرئه، نظایر دیگری نیز دارد. یکی از آنها «استصحاب عدم قابلیّت تذکیه»[۲۱۴] است. چون در بعضی از حیوانات بحث است که آیا قابلیت تذکیه دارند یا نه؟ به نظر ما هیچ‌یک از این استصحاب‌ها جریان پیدا نمی کند. نتیجه بحث از آنچه گفته شد معلوم گردید که در مورد تخصیص عام به مخصّص منفصل: ۱- اگر استصحابی در رابطه با عنوان این مخصّص جریان پیدا کند، مانعی نیست. بنابراین اگر زید، قبلًا فاسق بوده، و الآن در فسق او تردید داریم، استصحاب فسق او جاری می‌شود. ۲- اگر استصحابی در رابطه با عدم عنوان مخصّص جاری شود، مانعی نیست و می‌توان با این استصحاب به عام تمسک کرد و این تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص نیست بلکه قبل از تمسک به عام، به کمک استصحاب، موضوع عام را در رابطه با اراده جدّی احراز کرده و سپس حکم عام را پیاده می کنیم و می گوییم: «هذا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۴

عالم غیر فاسق». عالم بودنش وجدانی و غیر فاسق بودنش به کمک استصحاب است.

وقتی چنین چیزی ثابت شد، به عام تمسک می کنیم، زیرا مراد جدّی مولا بیش از این نیست که عالمی باشد و فاسق نباشد. یعنی بین عالم و عدم فسق ارتباط باشد. خواه به نحو قضیه وصفیّه یا موجبه معدولهٔ المحمول باشد و یا سالبه محصّله‌ای باشد که موضوع آن وجود دارد. امّا سالبه محصّله به نحو عام- که با انتفاء موضوع هم سازگار است- نمی‌تواند نقشی داشته باشد. بنابراین در آن جهتی که مربوط به بحث ماست- یعنی تخصیص عام به مخصّص منفصل- هیچ مخالفتی با مرحوم آخوند نداریم، بلکه مخالفت ما با ایشان در ارتباط با استصحاب عدم ازلی است که ایشان معتقدند در اعدام ازلیه، استصحاب جریان پیدا می کند ولی ما معتقدیم استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. و با توجه به این که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص هم جایز نیست، پس باید به اصول عملیه دیگر مراجعه کرد. که این اصول عملیه به اختلاف موارد فرق می‌کنند. گاهی اصالهٔ البراءهٔ و گاهی اصالهٔ الاشتغال مطرح است.

## تنبیه سوّم: تمسک به اصالهٔ العموم در غیر مورد شکّ در تخصیص

### [کلام بعضی از فقهاء]

بعضی از فقهاء[۲۱۵] در برخی از موارد شک- غیر از مورد شک در تخصیص- نیز به اصالهٔ العموم تمسّک کرده و از این طریق شکّ را برطرف کرده‌اند. مثالی که در این زمینه مطرح کرده‌اند این است که اگر فرض کنیم که در باب وضو و غسل دلیل خاصّی نداشته باشیم که بگوید: «وضو و غسل باید با آبِ مطلق باشد» و ما شک کنیم که آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۵

وضو و غسل با آب مضاف هم- مانند آب مطلق- صحیح است یا نه؟ در اینجا گفته‌اند: از راه اصالهٔ العموم می‌توان شک را برطرف کرده و صحت وضو و غسل با آب مضاف را استکشاف کرد. کیفیت تمسک به اصالهٔ العموم این است که اگر کسی نذر کند با آب مضاف وضو بگیرد یا نذر کند که با آب مضاف غسل کند، عموم وجوب وفای به نذر، این نذر را در بر گرفته و وفای به آن واجب می‌شود. سپس از طریق ملازمه عقلیّه کشف می‌کنیم که چنین وضو یا غسلی صحیح و مشروع بوده است، زیرا معنا ندارد که عملی باطل و غیر مشروع باشد و وجوب وفای به نذر شامل آن گردد. ملاحظه می‌شود که شک ما در اینجا در ارتباط با تخصیص عام نیست. عموم وجوب وفای به نذر، بر عمومیت خودش باقی است. بلکه شک ما در رابطه با صحّت وضو و غسل به آب مضاف است، با توجه به این که فرض کردیم دلیل خاصّی در مورد صحّت یا بطلان آن نداریم. قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود دو مؤیّد نیز مطرح کرده‌اند: مؤیّد اوّل: با وجود این که در بعضی از روایات، احرام قبل از میقات را به صلاهٔ تمام در حال سفر تشبیه کرده‌اند،[۲۱۶] ولی به اتفاق فقهاء اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود، هم نذر و هم احرام او صحیح است. و این مسئله، هم از جهت نصّ [۲۱۷] و هم از جهت فتوا مورد اتفاق است و کسی در آن مناقشه نکرده است. مؤیّد دوّم: روزه گرفتن در سفری که نماز انسان در آن قصر است، صحیح نیست ولی اگر کسی روزه مقیّد به چنین سفری را متعلّق نذر خود قرار دهد، هم نذر و هم روزه او صحیح است. البته این مورد شاید خیلی مسلّم نباشد ولی مورد فتوا هست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۶

بررسی نظریه فوق: اوّلًا: بین ما نحن فیه و دو مؤیّد مذکور دو فرق روشن وجود دارد، به‌همین‌جهت نمی‌توان ما نحن فیه را به این دو مورد تشبیه کرد. فرق اوّل: در ما نحن فیه شما می‌خواهید از راه اصالهٔ العموم و تمسک به عموم وجوب وفای به نذر، استفاده کنید که وضو و غسل با آب مضاف، مطلقا صحیح است، حتی اگر متعلّق نذر هم واقع نشده باشد، در حالی که صحت احرام قبل از میقات، مقیّد به حال نذر است به گونه‌ای که اگر کسی بدون نذر بخواهد قبل از میقات محرم شود، احرام او باطل خواهد بود. در

بعضـی از روایات وارد شده که امام صادق علیه السـلام در مدینه در منزل خود بودند که یکی از شیعیان در حالی که لباس احرام به تن داشت برآن حضـرت وارد شد. حضـرت فرمودند: چرا در مدینه محرم شده‌ای؟ پاسخ داد: با خود فکر کردم هرچه بیشتر در حال احرام باشم ثواب بیشتری می‌برم. امام علیه السـلام فرمودند: «اشـتباه تو همین است. احرام قبل از میقات، مانند نماز تمام در حال سفر است. و همان‌طور که چنین نمازی، باطل و غیر مشـروع است احرام قبل از میقات هم باطل و غیر مشـروع است».[۲۱۸] فرق دوّم: در مسأله احرام قبل از میقات و روزه در سـفر، ما در هیـچ‌یک از دو طرف قصّه، مشـکوکی نداریم. احرام قبل از میقات، اگر متعلّق نذر نباشـد، قطعاً باطل و اگر متعلّق نـذر باشـد، قطعاً صـحیح است و نیز روزه در سـفر، اگر متعلّق نـذر نباشـد قطعاً باطل و اگر متعلّق نذر باشـد، قطعاً صـحیح است و در اینجا مورد مشـکوکی نـداریم که بخواهیم با اصالهٔ العموم شک آن را برطرف کنیم. ولی در ما نحن فیه، از ابتدای امر وارد یک مسأله مشکوک شدیم. فرض بر این بود که ما شک داشتیم آیا وضو و غسل با آب مضاف صحیح است یا نه؟ پس این دو مورد هیچ‌گونه شباهتی با ما نحن فیه ندارند و نمی‌توانند مؤیّدی برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۷

ما نحن فیه باشـند. ممکن است این بعض از فقهاء بگوید: احرام قبل از میقات، و روزه در سـفر، قطعاً باطل و غیر مشروع است ولی با توجه به تعلّق نـذر، مشـروعیت پیـدا می‌کنـد. وضو و غسل به آب مضاف هم- اگر باطل و غیر مشـروع باشـد- با توجه به تعلّق نـذر، مشـروعیت پیـدا می‌کند. مرحوم آخوند برای پاسخ به بعض فقهاء دو راه مطرح کرده‌اند: راه اوّل: ممکن است گفته شود: احرام ذاتاً امر حسن و مشـروعی است، خواه قبـل از میقـات یـا از میقات باشـد، ولی علّت این که شارع احرام قبل از میقات را ممنوع کرده این است که احرام قبـل از میقات دارای دو فرض است: ۱- اگر متعلّق نذر واقع نشود، حسـنی که در احرام قبل از میقات است، مواجه با مـانعی قوی می‌شود و شـارع بـا توجه به آن مانع قوی احرام قبل از میقات را ممنوع کرده است. ۲- اگر متعلّق نذر واقع شود، حسنی که در احرام قبـل از میقات وجود دارد، در جای خودش محفوظ است و مانعی برای آن وجود نـدارد. پس احرام قبل از میقات- چه در مـورد نـذر و چه در غیر مـورد نـذر- دارای اقتضـای حسن و مشـروعیت است ولی در صورت عـدم نـذر، مـانعی قوی جلوی این اقتضاء را می‌گیرد و نمی‌گذارد که این اقتضاء موجب شود که شارع احرام قبل از میقات را اجازه بدهد ولی در صورت نذر، حسـن ذاتی و اقتضـاء مشـروعیت در جـای خودش محفوظ است و مـانعی در مقابـل آن نیست و در این صورت نه تنهـا شـارع آن را جـایز می‌دانـد، بلکه می‌گویـد: «اگر کسـی احرام قبل از میقات را نذر کند، لازم است آن را انجام دهد». راه دوّم: ممکن است گفته شود: احرام قبل از میقات و روزه در سـفر، فی نفسه و با قطع نظر از تعلّق نذر، هیچ‌گونه رجحانی ندارند ولی با توجه به تعلّق نذر، رجحان پیـدا می‌کننـد و همین مقدار در صـحت نذر و وجوب وفای به نذر کفایت می‌کند. و چیزی که متعلّق نذر واقع می‌شود، لازم نیسـت قبل از تعلّق نذر دارای رجحان باشد.[۲۱۹]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۸

### تحقیق در مسئله

#### اشاره

به نظر ما این راه حلّ‌ها فایده‌ای ندارد و بین ما نحن فیه و دو مؤیّد مذکور هیچ‌گونه شباهتی وجود ندارد و این دو از نظر دلیل با هم فرق دارنـد. بیـان مطلب: در جـائی که «وضو به آب مضـاف» متعلّق نـذر واقع شود ما با دو دلیل مواجه هستیم: دلیل اوّل: دلیل عموم وجوب وفای به نـذر. دلیل دوّم: دلیل «لا نذر إلّا فی طاعهٔ اللّه»[۲۲۰]، که به اعتبار آن دلیل، فقهاء مسأله رجحان در متعلّق نـذر[۲۲۱] را مطرح کرده و گفته‌انـد: «اگر کسـی مباح متساوی الطرفین یا مکروه یا حرام را نـذر کنـد، نذر او منعقد نخواهد شد». اکنون سؤال

این است که آیا دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» در مقابل دلیل عام وجوب وفای به نـذر چه عنوانی دارد؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعهٔ اللّه» به عنوان مخصِّص برای دلیل عام وجوب وفای به نذر باشد. همان‌طور که «لا تکرم الفسّـاق من العلماء» به عنوان مخصّـص منفصل برای دلیل «أکرم العلماء» است. احتمال دوّم: دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان حاکم بر دلیل عام وجوب وفای به نذر باشد، همان‌طور که دلیل «لا شکّ لکثیر الشکّ» به عنوان حاکم بر ادلّه شکوک در باب نماز است. معنای حکومت این است که دلیل حاکم، ناظر بر دلیل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۰۹

محکوم و در مقام تبیین مراد آن است. و در این مقام، گاهی در دلیل محکوم توسعه داده و گاهی آن را ضیق می‌کند.[۲۲۲] پس ما بایـد بر اساس هر دو احتمال فوق با این بعض فقهاء که در ما نحن فیه به عموم وجوب وفای به نـذر تمسک کرده است، بحث کنیم. بر این اساس خطاب به بعض فقهاء می‌گوییم: شما که شک در صحّت و بطلان وضو به آب مضاف دارید، اگرچه مشکوک خود را بـا صـحّت و بطلان مطرح می‌کنیـد ولی واقعیت این است که وضو به آب مضاف، اگر طاعتِ خداونـد باشـد، صـحیح و اگر طاعت خداوند نباشد باطل است. پس شک شما در صحت و بطلان وضو با آب مضاف، به این برگشت می‌کند که آیا همان‌طور که وضو با آب مطلقْ طاعت خداونـد است، وضو با آب مضاف هم طاعت خداوند است؟ اگرچه این مسئله را باید از شارع گرفت ولی شـما در مفهوم «طاعت خداونـد» تردیـدی نداریـد. هر امر راجحی که انسان را به خداونـد نزدیک کند، طاعت خداوند است. پس تردید شمـا در مورد وضو بـا آب مضاف، از چه جهتی است؟ راهی نداریـد جز این که بگوییـد: «این شـبهه مصـداقیه مخصِّـص است، مثل جایی که معنای فسق را بـدانیم ولی برای ما معلوم نباشـد که آیا این معنا در مورد «زیـدِ عالم» تحقّق پیـدا کرده یا نه؟». بنا بر احتمال اوّل که دلیـل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان مخصِّص دلیـل وجوب وفـای به نـذر باشـد- مـا نحن فیه از موارد شـبهه مصـداقیه مخصِّص منفصـل خواهـد شـد و در شـبهه مصـداقیه مخصّـِص منفصـل نه می‌توان به مخصّـِص مراجعه کرد و نه می‌توان به دلیل عام تمسک کرد. در حالی که شما می‌گفتید: «در اینجا به عامّ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۰

تمسـک می‌کنیم و حکم به صـحت وضو به آب مضاف می‌کنیم». امّا بنا بر احتمال دوّم که دلیل «لا نـذر إلّا فی طاعـهٔ اللّه» به عنوان حاکم بر دلیل وجوب وفای به نـذر باشـد- می‌گوییم: اوّلًا: دلیل حاکم وقتی در کنار دلیل محکوم قرار داده شود، با آنها به عنوان دو دلیـل برخورد نمی‌شود بلکه این دو به منزله یـک دلیـل می‌باشـند. در مثال «أکرم العلماء» اگر به جای دلیل مخصّـِص، دلیل حاکمی می‌گفت: «العالم الفاسق لیس بعالمٍ أصـلًا»، دیگر «أکرم العلماء» نمی‌توانست «عالم فاسق» را شامل شود و گویا در اینجا از ناحیه مولا تنهـا یک دلیل صادر شـده است. به عبارت دیگر: در بحث عام و خاص می‌گفتیم: دلیل مخصّـِص، هیـچ دخالتی در اراده استعمالی عـامّ نـدارد. مراد استـعمالی همـان عموم است و مجـازیتی در کـار نیست و بـا وجود دلیـل مخصِّص، اصالـهٔ العموم در جای خودش محفوظ است. ولی دلیل مخصّـِص، مراد جـدّی مولا را تضـییق می‌کند، لذا ما نمی‌توانیم دلیل مخصّـِص را با دلیل عامّ، یک دلیل به حساب بیاوریم، زیرا دلیل عامّ از نظر اراده استعمالی عمومیت دارد و دلیل خاصّ هم با اصالهٔ العموم درگیر نمی‌شود بلکه تنها روی اصالهٔ التطابق تأثیر می‌گذارد. دلیل خاصّ می‌گوید: «فکر نکنید همه چیزهایی که مراد استعمالی مولاست، مراد جدّی او هم می‌باشد بلکه مراد جدّی او عالم غیر فاسق است». امّا دلیل حاکم، بر مقام دلالت دلیل محکوم نظارت دارد و مبیّن همان مفاد استعمالی دلیل محکوم است.

لـذا دلیل حاکم به منزله دلیل جـداگانه نیست بلکه مجموع حاکم و محکوم به منزله دلیل واحـدی می‌باشـند. همان‌طور که در مورد تخصیص به مخصّص متّصل، بیش از یک عنوان نداریم و در آنجا کسی نمی‌تواند تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متصل را جایز بداند. ممکن است کسـی بگوید: ما قبول نداریم که دلیل حاکم و دلیل محکوم به منزله یک دلیل باشـند بلکه هرکدام دلیل

مستقلّی می‌باشند. در پاسخ می گوییم: در این صورت همان ملاکی که در مورد شبهه مصداقیه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۱

مخصّص مانع از تمسّك به عام بود، در دلیل حاکم و دلیل محکوم جریان دارد، زیرا لسان دلیل حاکم با لسان دلیل مخصّص فرق می کند و الّما در جایی که دلیل حاکم در رابطه با دلیل محکوم ایجاد تضییق می کند، نتیجه‌اش همان تخصیص است. پس همان ملاکی که عدم جواز تمسّك به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را اقتضاء می کرد، عدم جواز تمسّك به عام در شبهه مصداقیه دلیل حاکم را نیز اقتضاء می کند، برای این که هیچ فرقی بین دو مسئله وجود ندارد. در نتیجه این بعض فقهاء نتوانست مسأله صحت وضو و غسل با آب مضاف را از ادلّه وجوب وفای به نذر استفاده کند، بلکه این مسئله یا همان مسأله تمسّك به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است و یا ملاکش با آن مسئله یک چیز است. ولی با توجه به این که بعض فقهاء مسأله نذر احرام قبل از میقات را به عنوان مؤیّد مطرح کرده بود، خوب است اشاره‌ای اجمالی به آن مسئله نیز داشته باشیم: در مسأله نذر احرام قبل از میقات سه نوع دلیل داریم:[۲۲۳] دلیل اوّل: روایات صحیحه‌ای است که مواقیت احرام را- که رسول خدا صلی الله علیه و آله مشخص کرده- مطرح می کند. در ضمن این روایات می‌فرماید: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لمعتمرٍ أن یحرم قبلها و لا بعدها»،[۲۲۴] «لا ینبغی» در این روایات- به قرینه روایات دیگر- به معنای «لا یجوز» است و معنای این جمله این است که برای هیچ حاجی و کسی که بخواهد عمره انجام دهد جایز نیست که قبل از این مواقیت محرم شود و یا از این مواقیت بگذرد و بعد از آنها محرم شود. مقتضای اطلاق این روایات این است که احرام قبل از میقات، حتی در صورت نذر هم جایز و مشروع نیست. دلیل دوّم: دلیل «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه است که می گوید: متعلّق نذر باید رجحان شرعی داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۲

دلیل سوّم: دلیلی است که می گوید: اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود، نذر او صحیح است و وفای به آن واجب است.[۲۲۵] روشن است که در اینجا با وجود دلیل خاصّ، نیازی به عموم دلیل وجوب وفای به نذر نداریم.

### جمع بین ادلّه:

برای جمع بین ادلّه دو راه وجود دارد: راه اوّل: این است که بگوییم: ما هم «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» را قبول داریم، ولی چه کسی گفته است که «احرام قبل از میقات، طاعت خداوند نیست»؟ خواهید گفت: اطلاق دلیل اوّل که می گوید: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لِمعتمرٍ أن یحرم قبلها». در پاسخ می گوییم: این اطلاق، قابل تقیید است و این گونه نیست که لسان آن از تقیید ابا داشته باشد. پس آن را با دلیل نوع سوّم- که می گوید: «نذر قبل از میقات، صحیح و عمل به آن واجب است- تقیید می‌زنیم. نتیجه این می‌شود: «لا ینبغی لحاجٍّ و لا لِمعتمرٍ أن یحرم قبلها إلّا فی صورة النذر».[۲۲۶] و با ملاحظه دلیل دوّم- یعنی «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» در می‌یابیم که احرام قبل از میقات، مشروعیت دارد. ولی در مواردی که نذر نباشد، مشروعیت آن مبتلا به مانعی قوی است که نمی گذارد اقتضای مشروعیت تأثیر داشته باشد. ولی در صورت نذر، آن مانع کنار می‌رود. شبیه چیزی که مرحوم آخوند فرمودند. راه دوّم: این است که بگوییم: دلیل دوّم- یعنی: «لا نذر إلّا فی طاعة اللّه» که می گوید: «یعتبر الرجحان فی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۳

متعلّق النذر»- دارای دو احتمال است: ۱- رجحانی که در متعلّق نذر معتبر است، باید ذاتی و فی نفسه و با قطع نظر از تعلّق نذر باشد، به گونه‌ای که اگر نذر هم وجود نداشته باشد، ما آن را به عنوان امر راجحی تلقّی کنیم، مثل نماز شب. ۲- رجحانی که در متعلّق نذر معتبر است، لازم نیست فی نفسه و با قطع نظر از تعلّق نذر باشد، بلکه اگر به سبب نذر هم تحقق پیدا کند، کافی است. اکنون ما بر اساس هر دو احتمال، کیفیت جمع بین ادلّه را مطرح می کنیم: بر اساس احتمال اوّل یعنی معتبر بودن رجحان ذاتی در

متعلّق نذر- می گوییم:

این گونه نیست که دلیل «یعتبر الرجحان فی متعلّق النـذر» آبی از تخصیص یا تقیید باشـد، به‌همین‌جهت ما دلیل «یعتبر الرجحان فی متعلّق النذر» را با ادلّه نوع سوّم- که بر صحت نذر احرام قبل از میقات دلالت داشت- تخصیص یا تقیید می‌زنیم. نتیجه این می‌شود که: «متعلّق نـذر بایـد رجحان ذاتی داشته باشـد، مگر در مورد نـذر احرام قبل از میقات که با وجود این که- به مقتضای دلیل اوّل- رجحـان و مشروعیت ذاتی نـدارد ولی به مقتضای دلیل سوّم، چنین نـذری صحیح و مشروع است و عمل به آن لازم است. در این صورت، اطلاق دلیل اوّل محفوظ است، دلیل سوّم هم محفوظ است ولی دلیل دوّم توسط دلیل سوّم مقیّد می‌شود. امّا بنا بر احتمال دوّم یعنی: اعم بـودن رجحـان معتبر در متعلّق نـذر، از رجحـان ذاتی و رجحـانی که به سبب نـذر حاصـل شود- می گوییم: در این صورت، جمع بین این سه دلیـل به این صورت است که بگویم: احرام قبـل از میقـات، هیـچ‌گونه رجحان ذاتی نـدارد ولی اگر متعلّق نـذر واقع شـد، رجحان پیـدا می کند بنابراین هم مورد برای دلیل دوّم پیدا خواهد شد و هم دلیل سوّم مراعات خواهد شد. بدون این که هیچ مخالفتی بین ادلّه وجود داشته باشد. اشکال: مرحوم آیت اللّه حکیم در مورد فرض اخیر فرموده‌اند: کافی دانستن رجحانی که از ناحیه نذر حاصل می‌شود، مستلزم دور است، زیرا شما می گویید: «احرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۴

قبـل از میقـات، هیـچ‌گونه رجحـان ذاتی نـدارد و به سـبب نـذر برای آن رجحـان و مشـروعیت پیـدا می‌شود». نتیجه این می‌شود که «مشـروعیت احرام قبل از میقات، متوقف بر نـذر و صـحت نـذر است». از طرف دیگر «صـحت نـذر، متوقف بر مشـروعیت متعلّق آن است». در نتیجه «صـحّت، متوقف بر رجحان و رجحان هم متوقف بر صـحت است» و این دور است. لـذا بایـد رجحانی که در متعلّق نذر معتبر است، با قطع نظر از تعلّق نذر باشد، تا هیچ‌گونه توقفی بر نذر نداشـته باشد. صحت، متوقف بر رجحان باشد و رجحان هم فی نفسه وجود داشته باشد، مثل نماز شب.[۲۲۷] پاسخ: در باب صحّت نذر، دو نوع صحت داریم: ۱- صحت مطلقه، یعنی صحت از جمیع جهات که به دنبال آن وجوب وفای به نـذر ترتب پیدا می کند. ۲- صحت از جمیع جهات، به غیر از جهت رجحان متعلّق. این دو صـحت، در موقـوف و موقـوف علیه فرق دارنـد، به‌همین‌جهت دور مسـتحیل تحقّق پیـدا نمی کنـد. توضـیح: صـحت مطلقه نـذر، متوقف بر رجحان متعلّق است. یعنی اگر نـذری بخواهـد به تمام معنی صـحیح باشـد و به دنبال آن فوراً وجوب وفای به نـذر مترتب شود، بایـد متعلّق آن دارای رجحان باشـد. امّا رجحانی که می‌خواهد از ناحیه صـحّت نذر حاصل شود، از نذری حاصل می‌شود که همه خصوصـیات معتبر در نـذر را دارا باشـد، به جز یـک خصوصـیت که آن رجحـان متعلّق است. یعنی اگر نـذر صـحیحی که همه شرایـط- به جز رجحـان متعلّق- را داراست، تحقق پیـدا کنـد، متعلّق آن رجحـان پیـدا می کنـد، به خلاـف نـذری که شـرایط در آن مراعات نشده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۵

در نتیجه صـحّت مطلقه نـذر، متوقف بر رجحـان متعلّق است، امّا رجحان متعلّق، متوقف بر صـحّت مطلقه نـذر نیست بلکه متوقف بر صحّت از جمیع جهات، به غیر از مسأله رجحان متعلّق است. پس چون موقوف و موقوف علیه با هم فرق دارند، دور لازم نمی‌آید.

## تنبیه چهارم: دوران امر بین تخصیص و تخصّص

### اشاره

اگر مولا در جایی گفته باشـد: «أکرم العلماء» و در جایی دیگر گفته باشـد: «لا یجب إکرام زید» و «زید» موجود در خارج، یک نفر

بوده و تعدّد نداشـته باشد ولی ما تردید داشته باشیم که آیا این زید از مصادیق علماست و مولا گفته: «لا یجب إکرام زید» یا این که زیـد از مصادیق علماء نیست و حکمی که مولا در مورد او صادر کرده هیـچ ربطی به «أکرم العلماء» نـدارد؟ در صورت اوّل، خروج زیـد از «أکرم العلمـاء» جنبه تخصـیص دارد ولی در صورت دوّم، جنبه تخصّـِص داشـته و عموم «أکرم العلمـاء» به قوّت خودش باقی خواهد ماند.

## ثمره بحث: بعضی از فقهاء گفته‌اند: در اینجا به اصالهٔ العموم در «أکرم العلماء» تمسک کرده

و نـتیجه می گیریم که این «زیـد» عـالم نیست بلکه جاهـل است، در نـتیجه اگر آثـار دیگری- غیر از عـدم وجـوب اکرام- بر جـاهل مترتب باشـد، این آثـار مترتب می‌شود، مثلًا اگر تعلیم جاهل واجب باشـد، تعلیم زیـد واجب می‌شود. پس در اینجا از اصالـهٔ العموم نمی‌خواهیم در رابطه با وجوب یا عدم وجوب اکرام استفاده کنیم، بلکه از راه اصالهٔ العموم می‌خواهیم ثابت کنیم که خروج زید به نحو تخصّص است، در نتیجه او عالم نیست بلکه جاهل است پس آثار مترتب بر جاهل، نسبت به این شخص مترتب خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۶

مثال فقهی: در فقه بحثی است که «آیا غساله نجس، نجس است یا نه؟»[۲۲۸] ولی هم قائلین به نجاست غساله و هم قائلین به طهارت آن، در این جهت اتفـاق دارنـد که غسـاله- برفرض که نجس هم باشـد- منجِّس نیست و موجب سـرایت نجـاست به ملاـقی نیست. بعضـی از فقهـاء همین مسئله را در ما نحن فیه پیاده کرده می گوینـد: ما از طرفی می‌دانیم که «غساله، منجِّس نیست»، از طرف دیگر دلیل عامّی داریم که می گوید: «کلّ نجسٍ منجِّس» یعنی هر چیزی که خودش نجس باشد، در نجاست ملاقی تأثیر می کند. در اینجا شـک می کنیم که آیـا «غسـاله، نجس است ولی منجّس نیست» یـا این که «اصلًا نجس نیست تا بخواهـد منجّس باشـد»؟ در صورت اوّل، دلیل «الغسالـهٔ لا تکون منجّسـهٔ» به عنوان مخصّـِص برای دلیل «کلّ نجس منجّس» خواهد بود و خروج غساله از دلیل عام، جنبه تخصـیص خواهـد داشت. امّـا در صورت دوّم، خروج غسـاله از دلیل «کلّ نجس منجّس» به نحو تخصّـِص است. سـپس گفته‌انـد: ما أصالـهٔ العموم را در «کـلّ نجس منجّس» حفظ می کنیم، نـتیجه این می‌شود که خروج غسـاله به نحو تخصـیص نیست بلکه به عنوان تخصّص است.

پس غساله طاهر است. وقتی طهارت غساله ثابت شـد، آثار دیگر- غیر از عـدم منجسـیّت که دلیل خاص دارد- که بر طهارت غساله مترتب است، در اینجـا پیـاده می‌شود. مثلًا اگر کسـی آن را در مورد شـرب یا وضو و ... اسـتعمال کنـد، مانعی نـدارد. بیان مطلب به عبارت دیگر: تمام قضایا، به لحاظ این که محمولاتشان مساوی یا اعم از موضوعات است،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۷

عکس نقیض آنهـا بایـد صـادق باشـد. عکس نقیض قضـیه «کـلّ إنسـان ضاحـک» عبـارت از «کـلّ ما لا یکون ضاحکاً لیس إنساناً» می‌باشـد. و عکس نقیض «کلّ إنسان حیوان» عبارت از «کلّ ما لا یکون حیواناً لیس إنساناً» می‌باشد. در ما نحن فیه هم عکس نقیض قضـیه «کـلّ نجس منجّس» عبـارت از «کـلّ مـا لاـ یکون منجّساً لاـ یکون نجساً» می‌باشـد و این عکس نقیض در مورد غسـاله پیاده می‌شود. وقـتی مسـلّم است که غسـاله، منجّس نیست، مقتضـای عمومی که در عکس نقیض وجود دارد، این است که حکم به عـدم نجاست غساله بنماییم.

## بررسی نظریه بعض فقهاء:

### اشاره

آیا این گونه تمسّک به اصالـهٔ العموم جایز است؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا مطلبی را به عنوان مقدّمه یادآوری می کنیم: اصولی

ماننـد اصالهٔ العموم، اصالهٔ الظهور، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ عدم القرینهٔ و امثال این‌ها، نه به عنوان اصول شـرعیّه می‌باشـند و نه به عنوان اصول عقلیّه. نه ماننـد استصـحاب و قاعـده حلّیتنـد، که ادلّه شـرعی «لا تنقض الیقین بالشکّ و «کلّ شـیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه بر آنها دلالت کرده باشـد و نه ماننـد برائت عقلیه‌انـد، که قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان بر آنها دلالت کرده باشد. بلکه این‌ها به عنوان اصولی عقلائی هسـتند که سیره و بنای عقلاء بر اتکاء به این اصول است. اگر متکلّم بگوید: «رأیت أسداً» و قرینه‌ای اقامه نکند، عقلاء در اینجا اصالهٔ الحقیقهٔ- که شـعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است- را پیاده می‌کنند و می‌گویند: مراد متکلّم از این اسد- با توجه به عـدم قرینه- همان معنای حقیقی و معنای موضوع له اسـد است. مدرک همه اصول عقلائیه، بناء عقلاست، به ضـمیمه این که شـارع در محـاورات خـودش و در تفهیم و تفهّمش روشـی غیر از روش عقلاـء نـدارد و حـتی حجیت ظواهر قرآن- که به عنوان معجزه جاویـدان اسـلام مطرح است- بر همین اساس است. اصل عقلائی، ماننـد دلیل لبّی است. هرجا ما احراز کردیم عقلاء به فلان اصل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۸

تکیه می‌کنند، ما هم می‌توانیم تکیه کنیم، و در جایی که یقین پیدا کردیم، عقلاء اعتماد ندارند و یا شک داشته باشیم که آیا اعتماد می‌کننـد یـا نه؟، مـا هم اعتمـاد نمی‌کنیم و دسـتمان از دلیـل کوتاه است، شک در اعتماد عقلاء، ماننـد این است که شک کنیم «آیا دلیل شـرعی بر حجیّت فلان چیز قائم است یا نه؟» ولی در ادلّه لفظی، اطلاق و عموم هم به عنوان دلیل می‌باشـند، امّا دلیل لبّی لسان نـدارد که مـا به اطلاق یا عموم آن تمسک کنیم، لـذا بایـد ثبوت بناء عقلاء بر تمسّک به چنین اصـلی را، احراز کنیم. این قاعـده‌ای کلّی است که در جمیع موارد اصول عقلائیّه جریان پیـدا می‌کنـد. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: اصل عقلایی که در ما نحن فیه مطرح است، عبـارت از اصالـهٔ العموم است. وقتی مـا سـیره عقلاـء را بررسـی می‌کنیم، می‌بینیم در مواردی به اصالـهٔ العموم تمسـک می‌کنند.

مثلًا اگر ما یک عمومی ماننـد «أکرم العلماء» داشـته باشـیم و شک کنیم آیا مولا «زیدِ عالم» را به دلیل خاصّـِی از این «أکرم العلماء» خارج کرده یا نه؟ و به عبارت دیگر: شک کنیم که آیا زیـدِ عالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ در اینجا عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّـِک کرده و استفاده می‌کنند که زیدِ عالم مشـکوک التخصـیص، مانند سایر علماء وجوب اکرام دارد. و نیز اگر عامّی تخصـیص خورده باشد و ما شکّ در تخصـیص زائد داشـته باشیم، مثل این که می‌دانیم زیدِ عالم از «أکرم العلماء» خارج شده ولی شک داریم که آیا عَمرو عـالم خـارج شـده یـا نه؟ و در حقیقت، شـک داریم که آیـا عَمرو عـالم، وجوب اکرام دارد یا نه؟ در اینجا نیز عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می‌کننـد و نتیجه این می‌شود که اگرچه زید عالم خارج شده، ولی نسـبت به عَمرو مشکوک الخروج، وجوب اکرام ثابت است. حال ببینیم آیا در ما نحن فیه عقلاء به اصالـهٔ العموم تمسّک می‌کننـد؟ مثال مورد بحث ما این بود که اگر دلیلی بگوید: «أکرم العلماء» و دلیل دیگر بگوید:

«لا یجب إکرام زید» و در خارج، یک زید داشته باشیم و آن- مثلًا- زید بن عَمرو- است.

ولی شک کنیم که آیا این زید از مصادیق علماست- تا «لا یجب إکرام زید» مخصّص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۱۹

«أکرم العلماء» باشـد- یا این که زیـد جاهل بوده و از مصادیق علماء نیست تا «لا یجب إکرام زیـد» ربطی به «أکرم العلماء» نداشـته و خروج زید از «أکرم العلماء» جنبه تخصّـِص داشـته باشد؟ آیا در چنین موردی عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می‌کنند؟ در درجه اوّل می‌گوییم: «عقلاـء در چنین موردی به اصالـهٔ العموم تمسّـِک نمی‌کننـد». و در درجه دوّم می‌گوییم: «مـا احراز نکردیم که عقلاء در چنین موردی به اصالـهٔ العموم تمسّـِک کننـد»، زیرا در اینجـا مراد متکلّم برای مـا معلوم است. ما می‌دانیم چه کسـی اکرامش واجب است و چه کسـی اکرامش واجب نیست. مـا می‌دانیم که غیر از زیـد بن عَمرو، اکرام همه علمـاء واجب است و اکرام زیـد بن عَمرو

واجب نیست. به خلاف جاهایی که در اصل تخصیص یا تخصیص زائد شک داشتیم. در آنجا مراد متکلّم برای ما معلوم نبود. در مورد شک در اصل تخصیص ما نمی‌دانستیم آیا زید وجوب اکرام دارد یا نه؟ و در شک در تخصیص زائد، نمی‌دانستیم آیا عَمرو وجوب اکرام دارد یا نه؟ و در چنین مواردی که مراد مولا برای ما مشخص باشد، احراز نکرده‌ایم که عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک کنند و تا زمانی که این معنا احراز نشود، نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسک کنیم، زیرا اصالهٔ العموم، اصلی عقلایی است، و اصل عقلایی، مانند دلیل لبّی است. لفظی ندارد، اطلاق و عمومی هم در دلیلش وجود ندارد. تنها یک سیره و بناء عملی است. هرجا در موارد مشابه آن، بناء عملی را احراز کردیم، می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم. و در ما نحن فیه و مسأله غساله- که مصداق فقهی این مسئله بود- هیچ‌گونه مجالی برای تمسّک به اصالهٔ العموم و احراز عالمیّت زید و احراز عدم نجاست غساله وجود ندارد. شبیه این معنا را مرحوم آخوند در مورد اصالهٔ الحقیقه مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: اگر لفظی استعمال شود ولی مستعمل فیه- که مراد متکلّم است- برای ما مشکوک باشد، به اصالهٔ الحقیقه تمسّک می‌کنیم. اصالهٔ الحقیقه برای کشف مراد متکلم است. امّا اگر بدانیم لفظی در معنای معیّنی استعمال شده و مستعمل فیه برای ما معلوم است، ولی ندانیم آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ چنین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۰

جایی عقلاء، اصالهٔ الحقیقه را پیاده نمی‌کنند. عقلاء، اصالهٔ الحقیقه را راهی برای استکشاف مراد متکلم می‌دانند نه برای استکشاف کیفیت استعمال. بله، بر اساس مبنای سید مرتضی رحمه الله، که معتقد است «اصل در استعمال، حقیقت است»، وجهی برای این حرف وجود دارد، امّا همه محقّقین در مقابل ایشان ایستاده و معتقدند «استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و دلیلی نداریم که «اصل در استعمال، حقیقت باشد» و اصالهٔ الحقیقه، دلالتی بر این معنا ندارد». عین همین مسئله در ما نحن فیه هم مطرح است. اصالهٔ العموم، به عنوان یک اصل عقلایی و برای کشف مراد متکلّم بکار می‌رود، و در اینجا مراد متکلّم برای ما معلوم است. ما می‌دانیم که وجوب اکرام علماء به قوّت خود باقی است، زید بن عَمرو هم اکرامش واجب نیست، خواه عالم باشد یا جاهل. لذا حد اقل این است که ما احراز نکردیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالهٔ العموم تمسّک کنند، به‌همین‌جهت راهی برای تمسّک به اصالهٔ العموم نیست.

### آیا در ما نحن فیه موردی برای جریان اصالهٔ العموم وجود دارد؟

اگر دلیل اوّل بگوید: «أکرم العلماء»، و دلیل دوّم بگوید: «لا تکرم زیداً» و ما- در خارج- دو زید داشته باشیم، یکی زید بن عَمرو که عالم بودن او مسلّم است و دیگری «زید بن بکر» که جاهل بودن او مسلّم است. ولی دلیل «لا تکرم زیداً» دارای اجمال باشد و معلوم نباشد که آیا مراد مولا از «زید» کدام یک از این دو زید است؟ اگر مراد «زید بن عَمرو» باشد، خروجش از دلیل «أکرم العلماء» به نحو تخصیص است، و اگر مراد «زید بن بکر» باشد، خروجش به نحو تخصّص است. در اینجا ممکن است کسی بگوید: «ما وقتی به سراغ «زید بن عَمرو»- که عالم است- می‌رویم، نسبت به شخص او تردید می‌کنیم که آیا اکرامش واجب است یا نه؟ و در اینجا اصالهٔ العموم جریان پیدا کرده و حکم می‌کند که «أکرم العلماء» تخصیص نخورده و اکرام «زید بن عَمرو» واجب است. و بر این اساس، تردید از «لا تکرم زیداً»

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۱

برطرف شده و معلوم می‌شود زیدی که اکرامش واجب نیست، «زید بن بکر»- که جاهل است- می‌باشد». این حرف هیچ‌گونه مشکلی ندارد، زیرا: اوّلًا: خصوصیتی که در اصالهٔ العموم مطرح است، در اینجا وجود دارد و آن خصوصیت این است که اصالهٔ العموم- مانند اصالهٔ الحقیقه- برای استکشاف مراد متکلّم بکار می‌رود و ما در اینجا تردید داریم که آیا اراده مولا به اکرام «زید بن

عَمرو عالم» تعلّق گرفته است یا نه؟ ثانیاً: اصول عقلائی، مانند اصول تعبّدی نیستند. لوازم و ملزومات اصول تعبّدی، ثابت نمی‌شوند. به عبارت دیگر: مُثْبِتات اصول تعبّدی، حجّیت ندارند. دلیل «لا تنقض الیقین بالشکّ فقط در محدوده آثار شرعی مستصحب، دلالت بر حجّیت دارد. با استصحاب حیات زید، فقط آثار شرعی حیات، ثابت می‌شود. مثل این که اموال زید، به ملکیت او باقی است و جایز نیست بین ورثه او تقسیم شود. و همسر زید به زوجیّت او باقی است و جایز نیست شوهر دیگری اختیار کند. امّا لوازم عقلی و عادی حیات- مثل روییدن موی صورت- و نیز آثار شرعیه‌ای که به واسطه این لوازم عقلیّه و عادیّه ثابت می‌شود، در مورد استصحاب حیات زید جریان پیدا نمی‌کند. ولی اصول عقلائیه این گونه نیستند. وقتی بنای عقلاء بر چیزی استقرار پیدا می‌کند، لوازم و ملزومات آن را نیز مترتب می‌کنند. در نتیجه جریان اصالهٔ العموم در ما نحن فیه، دارای دو فایده است: هم ثابت می‌کند که «زید بن عَمرو عالم» وجوب اکرام دارد و هم ثابت می‌کند که دلیل «لا تکرم زیداً» منطبق بر «زید بن بکر جاهل» است. و به تعبیر دیگر: اصالهٔ العموم، هم مراد را مشخص می‌کند و هم ابهام دلیل «لا تکرم زیداً» را برطرف می‌کند. نکته مهمّ: در اوایل بحث اجمال مخصّص، وقتی اجمال مفهومی را مطرح می‌کردیم، می‌گفتیم: اجمال مفهومی گاهی به نحو دوران بین متباینین است، مثل این که مولا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۲

بگوید: «أکرم العلماء»، سپس بگوید: «لا تکرم زیداً» و زید، مردّد باشد بین زید بن عَمرو و زید بن بکر. در آنجا می‌گفتیم: «اجمال خاصّ، به عامّ هم سرایت می‌کند». بحثی که در آنجا مطرح می‌کردیم، نباید با ما نحن فیه اشتباه شود، زیرا در آنجا فرض این بود که هر دو زید، عالم هستند ولی دلیل «لا تکرم زیداً» مشخص نکرده بود که کدام یک از این دو زید اراده شده‌اند. امّا مثال ما نحن فیه در جایی است که یقین به عالم بودن «زید بن عَمرو» و جاهل بودن «زید بن بکر» داریم ولی «لا تکرم زیداً» برای ما مردّد است و نمی‌دانیم آیا مرادْ عدم وجوب اکرام زید عالم است تا مستلزم تخصیص باشد، یا مرادْ عدم وجوب اکرام زید جاهل است تا مستلزم تخصّص باشد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۳

## فحص از مخصِّص

### اشاره

وقتی احراز کردیم که دستوری به نحو عامّ از جانب مولا صادر شد و خواستیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، آیا رجوع به اصالهٔ العموم هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و همین مقدار که موضوع آن- یعنی صدور حکم از ناحیه مولا- احراز شود، برای رجوع به اصالهٔ العموم کافی است؟ یا این که تمسّک به اصالهٔ العموم متوقف بر فحص از مخصّص است، آن‌هم به حدّی که از پیدا کردن مخصّص مأیوس شویم، به گونه‌ای که اگر مخصِّصی وجود داشت، قاعدتاً باید برآن واقف می‌شدیم؟ برای تحقیق بحث لازم است مطالبی را به عنوان مقدّمه مطرح کنیم: مقدّمه اوّل: در مورد اصالهٔ العموم، نزاعی واقع شده که آیا حجّیت اصالهٔ العموم، از باب ظنّ شخصی است یا از باب ظن نوعی؟ در صورت اوّل، اصالهٔ العموم تنها برای کسی حجت است که برای او ظنّ حاصل شود که مولا از این عام، عموم را اراده کرده است. امّا کسی که برایش چنین ظنّی حاصل نشده، نمی‌تواند به اصالهٔ العموم مراجعه کند. و در صورت دوّم، همین مقدار که برای نوع مردم، ظنّ حاصل می‌شود که متکلم از عام، عموم را اراده کرده است، برای حجّیت اصالهٔ العموم کافی است. هرچند برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۴

شخص انسان چنین ظنّی حاصل نشود. با توجه به این که اصالهٔ العموم، اصلی عقلایی است، ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء در تمسّک به اصالهٔ العموم بین کسی که برای او ظنّ شخصی به عموم پیدا شده و کسی که برای او ظن شخصی به عموم پیدا نشده، فرق نمی‌گذارند.

و شاید جمیع اصول عقلائی این گونه باشند، که اعتبار آنها دائر مدار حصول ظنّ شخصی نیست بلکه پایه و اساس اعتبار آنها عبارت از ظنّ نوعی است. باید توجه داشت که «اصول» در اینجا غیر از «اصول» در مقابل امارات است.

اصولی که در مقابل امارات بکار برده می‌شوند- یعنی برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط- عبارت از اصول شرعی یا اصول عقلی هستند. امّا اصول عقلائی- مثل اصالهٔ الظهور، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ عدم القرینهٔ، اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق- به عنوان اصل عملی مطرح نیستند. این‌ها در ردیف اصول عملیه قرار نمی‌گیرند. بلکه «اصل» در اینجا به معنای قاعده است. اعتبار اصول شرعی و اصول عقلی، نه دائر مدار ظنّ شخصی است و نه دائر مدار ظنّ نوعی. بنابراین وقتی ما تعبیر به «اصول» می‌کنیم، به ذهن نرود که اصول عقلائی در ردیف اصول شرعی و اصول عقلی می‌باشند و همان‌طور که این‌ها ارتباطی به ظن شخصی و نوعی ندارند، اصول عقلائی هم نباید ربطی به ظنّ شخصی یا نوعی داشته باشد. اصول عقلائی به معنای قواعد عقلائی است و در جایی که از نظر عقلاء یقین به عموم در کار نباشد، نوبت به ظنّ می‌رسد. سپس این بحث پیش می‌آید که آیا ملاک در اعتبار این‌ها عبارت از ظنّ شخصی است یا ظنّ نوعی؟ و با توجه به این که ملاک حجّیت این اصول نزد عقلاء عبارت از ظنّ نوعی است، بحث ما- که آیا برای تمسّک به اصالهٔ العموم، فحص از مخصّص لازم است؟- نیز بر اساس همین مبناست. یعنی آیا اصالهٔ العموم که از باب ظنّ نوعی حجّت است، حجّیت آن به طور مطلق است و نیاز به فحص از مخصّص ندارد یا این که در صورت فحص از مخصّص و مأیوس شدن از دستیابی به مخصّص، حجّیت دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۵

مقدّمه دوّم: بحث دیگری که در ارتباط با حجّیت اصالهٔ العموم واقع شده این است که آیا اصالهٔ العموم برای خصوص مخاطبین و مشافهین حجّت است یا برای غیر مشافهین نیز حجّیت دارد؟ به عبارت دیگر: اگر مولایی دستوری به عنوان «أکرم العلماء» صادر کرد، آیا این دستور فقط برای عبید مخاطب حجیت دارد یا این که افراد خارج از دایره تخاطب هم اگر بخواهند چنین دستوری را به مولا نسبت دهند، می‌توانند به اصالهٔ العموم تمسّک کنند؟ این بحث شبیه بحثی است که در باب حجّیت ظواهر مطرح است که آیا حجّیت ظواهر اختصاص به مخاطبین دارد یا این که برای همه حجّت است؟ تحقیق- هم در باب حجّیت ظواهر و هم در اصالهٔ العموم- این است که حجّیت آنها منحصر به مخاطبین نیست بلکه اگر کسی از پشت دیوار هم کلامی را بشنود می‌تواند به ظاهر آن کلام تمسّک کند و اگر دستور عامّ مولا را بشنود، می‌تواند آن دستور عام را به مولا نسبت دهد هرچند خودش طرف توجّه تکلیف نباشد. امّا بحثی که ما الآن در ارتباط با اصالهٔ العموم داریم، در رابطه با احتمال عروض تخصیص است. می‌خواهیم ببینیم آیا برای تمسّک به اصالهٔ العموم لازم است فحص از مخصّص بنماییم یا این که به مجرّد برخورد با عام می‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد. بنابراین بین این دو مبحث اشتباه نشود. مقدّمه سوّم: محلّ نزاع در جایی است که ما یک عامّ داشته باشیم و احتمال بدهیم که آن عام دارای مخصّص باشد، امّا اگر در مورد یک عامّ، علم تفصیلی به تخصیص آن داشته باشیم، جایی برای مراجعه به اصالهٔ العموم نیست. و نیز اگر علم اجمالی به تخصیص عام داشته باشیم، مثل این که مولا دو دستور عامّ صادر کرده و ما اجمالًا بدانیم که یکی از این دو عام تخصیص خورده‌اند- امّا این که کدام یک تخصیص خورده‌اند برای ما معلوم نباشد- اینجا نیز داخل در محلّ بحث ما نیست و به اصالهٔ العموم تمسّک نمی‌شود. این مثل سایر موارد علم اجمالی است. اگر ما علم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۶

اجمالی داشته باشیم که یکی از این دو ظرف خمر است نمی‌توانیم اصالهٔ الاباحه را جاری کنیم. اصالهٔ العموم اگرچه اصل عقلائی است و اصل عقلائی با اصل شرعی فرق دارد ولی در عین حال وقتی به عقلاء مراجعه کنیم، می‌بینیم عقلاء در چنین مواردی به اصالهٔ العموم مراجعه نمی‌کنند. بنابراین جایی که علم- تفصیلی یا اجمالی- به تخصیص داریم، از محلّ بحث ما خارج است. محلّ نزاع در جایی است که عامّی داشته باشیم و احتمال تخصیص در مورد آن وجود داشته باشد، بدون این که این احتمال ربطی به علم اجمالی داشته باشد. مقدّمه چهارم: ظاهر این است که محلّ بحث ما اختصاص به مخصّص منفصل دارد و در مورد مخصّص متّصل چنین بحثی جریان ندارد. بیان مطلب: اگر مولایی بگوید: «أکرم زیداً» و ما احتمال بدهیم که مراد مولا وجوب اکرام عَمرو بوده ولی مولا اشتباهاً زید را به جای عَمرو مطرح کرده است، و قرینه‌ای هم برای این مسئله وجود نداشته باشد، در اینجا عقلاء اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه را پیاده می‌کنند و می‌گویند: «در مورد احتمال خطا و اشتباه، باید بناء را بر عدم خطا و عدم اشتباه گذاشت، پس دستور مولا همان وجوب اکرام زید است که مولا به آن تکلّم کرده است».

و یا اگر مولا بگوید: «رأیت أسداً» و ما احتمال بدهیم که مراد مولا از این اسد، معنای مجازی آن است و این که مولا قرینه‌ای مانند «یرمی» را به کلام خودش اضافه نکرده از روی خطا و اشتباه بوده و الّا می‌خواسته کلمه «یرمی» را به دنبال کلام خودش ذکر کند. در اینجا نیز اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه پیاده می‌شود.[۲۲۹] و نتیجه‌اش این می‌شود که مراد مولا- از اسد، معنای حقیقی آن است و هیچ‌گونه خطا و اشتباهی- در رابطه با عدم ذکر قرینه- از ناحیه متکلّم تحقّق پیدا نکرده است. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء» و ما احتمال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۷

دهیم مخصّص متّصلی- به صورت صفت ۲۳۰] یا استثناء[۲۳۱]- همراه کلام مولا بوده، اینجا دیگر جای فحص از مخصّص نیست، زیرا ما می‌دانیم دستوری که از ناحیه مولا- صادر شده، همین «أکرم العلماء» است و احتمال این که مقصود مولا- «أکرم العلماء العدول» یا «أکرم العلماء إلّا الفسّاق» بوده و اشتباهاً «العدول» یا «إلّا الفسّاق» را ذکر نکرده است، با اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه کنار می‌رود. نتیجه این می‌شود که آنچه از مولا- صادر شده همین «أکرم العلماء» است و برای مولا- خطا و اشتباهی رخ نداده است. خلاصه مقدّمات چهارگانه: ۱- حجّیت اصالهٔ العموم، از باب ظنّ نوعی است نه ظنّ شخصی. ۲- دایره حجّیت اصالهٔ العموم، منحصر به مخاطبین و مشافهین نیست. ۳- مورد بحث جایی است که علم- تفصیلی یا اجمالی- به مخصّص بودن عام نداشته باشیم. ۴- بحث ما در مخصّص منفصل است و شامل مخصّص متّصل نمی‌شود. اکنون که از بیان مقدّمات بحث فارغ شدیم، به اصل بحث مراجعه می‌کنیم: آیا برای رجوع به اصالهٔ العموم فحص از مخصّص لازم است؟

## تحقیق در مسئله

مرحوم آخوند، در این زمینه تفصیلی را مطرح کرده‌اند که مطابق با تحقیق است.

و ما در اینجا کلام ایشان را همراه با توضیح بیان می‌کنیم: مرحوم آخوند می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۸

عمومات بر دو قسمند: قسم اوّل: عموماتی که در مقام قانون‌گذاری به کار گرفته شده‌اند. شارع مقدّس، در رابطه با استعمال و کیفیت استعمال و تفهیم و تفهّم، روش خاصّی را اختیار نکرده بلکه همان روش عقلاء را اتّخاذ کرده است. عقلاء، معمولًا مقاصد خود را از طریق ظواهر تفهیم می‌کنند. در مقام قانون‌گذاری نیز شارع مقدّس روش خاصّی ندارد بلکه همان روش عقلاء را اتّخاذ کرده است. روش عقلاء در مورد قانون‌گذاری این است که ابتدا یک قانونی را به صورت عامّ مطرح کرده و آن را تصویب

می‌کنند، سپس با مرور زمان و برخورد با اشکالاتی که در پیاده شدن آن قانون- در بعضی از موارد- وجود دارد، تخصیص‌ها و تقییدهایی برآن وارد می‌کنند. البته باید توجه داشت که منشأ چنین روشی در بین عقلاء، عدم احاطه کامل آنان به همه جوانب قانون به حسب زمان‌ها و موارد است. چه‌بسا در ابتدا فکر می‌کنند اگر این قانون به‌صورت عام باشد، مطابق با مصلحت است ولی در مقام اجرا متوجه می‌شوند که این قانون در بعضی موارد، نه تنها مصلحت ندارد، بلکه چه‌بسا موجب مفسده است.

لذا آن موارد را به تدریج به صورت تخصیص یا تقیید- و به تعبیر روز: «به صورت تبصره»- مطرح می‌کنند. امّا در مورد قوانین شرعی، چنین چیزی جریان ندارد، زیرا قانون‌گذار- یعنی خداوند- به تمام جوانب و جهات قانون آگاه است. امّا درعین‌حال در بعضی از موارد مصلحت اقتضاء می‌کند که حکمی به صورت عام مطرح شده و به تدریج موارد تخصیص به آن ملحق شود. همان مصلحتی که در صدر اسلام اقتضاء می‌کرد که قوانین اسلام به صورت تدریجی مطرح شود[۲۳۲]. لذا ضمن این که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۲۹

روش قانون‌گذاری در اسلام، همان روش عقلاست ولی ملاک آن فرق می‌کند. در مورد عقلاء، ملاک آن عبارت از جهل و عدم احاطه به تمام جوانب امور است امّا در مورد اسلام، ملاک آن عبارت از اقتضای مصلحت است. مصلحت اقتضاء می‌کند که عامّ در سالهای اوّل بعثت و خاصّ آن در سالهای آخر بعثت مطرح شود. و چه‌بسا عامّ در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و خاصّ آن در کلام امام حسن عسکری علیه السلام مطرح می‌شود. حال ما خیلی هم لازم نیست در منشأ این مسئله تحقیق کنیم، زیرا دانستن علّت آن برای ما ضرورتی ندارد. آنچه به عنوان شاهد عینی مطرح است این است که ما در شریعت اسلام موارد زیادی را مشاهده می‌کنیم که مخصّص منفصل تحقق دارد. عامّ در لسان صادقین علیهما السلام و خاصّ آن در السنه ائمه بعدی علیهم السلام است. از اینجا می‌فهمیم که شارع مقدّس برای قانون‌گذاری، همان راه عقلاء را پیموده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: همه عموماتی که در شریعت وارد شده‌اند، به عنوان قانون مطرحند و اگر عامّی در معرض تخصیص قرار گرفت، یعنی از نظر عقلاء، صلاحیت تخصیص آن عام- هرچند به صورت منفصل- وجود داشت، در اینجا به مجرّد برخورد با عامّ نمی‌توانیم اصالهٔ العموم را جاری کنیم، آیه شریفه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۳۳] عمومیّت دارد و همه عقود- حتّی ربا- را هم شامل می‌شود، در حالی که ما نمی‌توانیم قبل از مراجعه به آیات دیگر و روایات، وجوب وفا به همه عقود- حتّی ربا- را به اسلام نسبت دهیم. عقلاء در چنین مواردی به فحص از مخصّص می‌پردازند و تا زمانی که فحص نکنند و از ظفر به مخصّص مأیوس نشوند، به اصالهٔ العموم تمسّک نمی‌کنند. لازم هم نیست که ما عدم تمسّک آنان به اصالهٔ العموم را اثبات کنیم بلکه جریان اصول عقلائیه، نیاز به احراز دارد و در جایی می‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد، که احراز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۰

شود عقلاء در چنین موردی به اصالهٔ العموم تمسّک می‌کنند. و همین مقدار که ما شکّ کنیم آیا تمسّک می‌کنند یا نه؟ برای عدم جواز تمسّک به اصالهٔ العموم کافی است. اگر کسی بگوید: در جایی که ما تمسّک عقلاء به اصالهٔ العموم را احراز نکرده‌ایم، احتمال عدم تمسّک هم نمی‌دهیم. در این صورت ما هم می‌گوییم: اجماع وجود دارد که تمسّک به عامّ قبل از فحص از مخصّص جایز نیست. اگر کسی بگوید: این اجماع، اجماع منقول است و اجماع منقول حجت نیست. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این حرف را قبول داریم ولی آیا این اجماع منقول، حد اقل برای ما یک احتمال هم ایجاد نمی‌کند؟ آیا ما- در مقابل این اجماع منقول- قطع داریم که عقلاء قبل از فحص از مخصّص به عام تمسک می‌کنند؟ وجداناً کسی نمی‌تواند ادعای قطع کند. حد اقل این است که شک داریم و در مورد شک هم نمی‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، زیرا تمسّک به اصالهٔ العموم نیاز به احراز دارد.

همان‌طور که اگر احتمال دهیم خبر صحیحی وجود داشته باشد که دلالت بر وجوب فلان چیز می‌کند، نمی‌توانیم به مجرّد احتمال، بر مفاد آن ترتیب اثر بدهیم. بنابراین در عمومات وارد در کتاب و سنّت- که مورد ابتلای ماست- قبل از فحص از مخصّص

نمی‌توانیم به اصالـة العموم تمسّک کنیم. قسم دوّم: عموماتی است که در رابطه با قانون نیست، خواه جنبه خبری داشته باشد یا جنبه انشایی. مثل این که کسی در مقام اخبار بگوید: «احدی در این مدرسه وجود ندارد». چنین جایی اصلًا جای فحص از مخصِّص نیست. بیان مطلب: در اوایل بحث عام و خاصّ گفتیم: «از نظر منطق، بین عام و خاصّ تناقض وجود دارد. نقیض موجبه کلّیه، عبارت از سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلّیه، عبارت از موجبه جزئیه است».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۱

«أکرم العلماء» ایجاب کلّی و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» سلب جزئی است و سلب جزئی متناقض با ایجاب کلّی است. ولی در مقام قانون‌گذاری، عقلاء بین این دو تناقضی نمی‌بینند. مقام قانون‌گذاری شرایطی عقلایی دارد و به عقل هم ارتباط ندارد. امّا همین عقلاء در مقام اخبار چنین برنامه‌ای ندارند. اگر کسی در مقام اخبار بگوید: «احدی در این مدرسه وجود ندارد»، شما دیگر حالت انتظار ندارید. با خود نمی‌گویید: «شاید مخصّص منفصل داشته باشد و بخواهد بعداً آن را بیان کند».

خیر، مخبر حق ندارد برای کلام خود مخصّص منفصل بیاورد. در اینجا اگر شما حتّی یک نفر را در مدرسه پیدا کنید، به او اعتراض می‌کنید که چرا یک خبر مخالف با واقع را مطرح کردی؟ بنابراین در مورد مقام اخبار، همان مسأله منطق مطرح است که سالبه جزئیه، مناقض با موجبه کلّیه است و موجبه جزئیه، مناقض با سالبه کلّیه است. حتّی جملات انشائیه‌ای که جنبه قانون ندارند نیز در معرض تخصیص نمی‌باشند،[۲۳۴] مثل این که پدری به فرزندش بگوید: «برو سلام مرا به فلان شخص برسان»، که این دستور اگرچه جنبه انشائی دارد ولی عنوان قانون ندارد. در نتیجه در مورد عمومات وارد در کتاب و سنّت، تا زمانی که انسان فحص از مخصّص نکند، نمی‌تواند به اصالة العموم تمسّک کند، زیرا این عمومات جنبه قانونیت دارند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۲

## تذییل بحث

### اشاره

در اینجا لازم است دو مطلب را مطرح کنیم:

### مطلب اوّل: فحص در دو مورد مطرح می‌شود:

#### اشاره

مورد اوّل: بحث عام و خاصّ. و قاعدتاً مطلق و مقیّد هم همین حکم را دارد. مورد دوّم: در باب اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جریان پیدا می‌کنند.[۲۳۵] اصول عملیّه- خواه عقلیّه باشند یا شرعیّه- در صورتی در شبهات حکمیّه جریان پیدا می‌کنند که فحص صورت گرفته باشد.

#### [کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند می‌فرماید: فحص در ما نحن فیه با فحص در اصول عملیّه تفاوت دارد. توضیح: اصول عملیّه بر دو قسمند: عقلیّه و

شرعیّه. ۱- اصول عملیّه عقلیّه: یکی از اصول عملیّه عقلیّه برائت عقلی است که دلیل آن قاعده قبح عقاب بلابیان است. برای جریان این اصل در یک مورد، ابتدا باید احراز کنیم که آن مورد «بلابیان» است. مثلاـ در مورد شک در حرمت شرب تتن، در صورتی می‌توانیم به برائت عقلی تمسک کنیم که احراز کنیم شرب تتن از موارد «بلابیان» است و دلیلی شرعی بر حرمت آن وجود ندارد. و روشن است که تا وقتی فحص صورت نگرفته و احتمال وجود دلیل بر حرمت وجود دارد، عنوان «بلابیان» احراز نشده است. اصل عقلی دیگر، اصالهٔ التخییر است که در دوران بین محذورین جاری می‌شود.

اصلًا موضوعش این است که امر دائر بین وجوب و حرمت است و دلیلی بر تعیین هیچ‌کدام وجود ندارد، لذا عقل حکم به تخییر می‌کند. و اگر دلیل بر تعیین یکی از این دو

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۳

وجود داشته باشد، موضوع اصالهٔ التخییر باقی نمی‌ماند. بنا بر این اصالهٔ التخییر در صورتی جاری می‌شود که برای ما احراز شده باشد که دلیلی- هرچند اماره ظنّی معتبر- برای تعیین یکی از دو طرف وجود ندارد و با احتمال وجود دلیل، موضوع اصالهٔ التخییر احراز نشده است. اصل عقلی دیگر، اصالهٔ الاشتغال است که در مورد علم اجمالی مطرح است.

عقل می‌گوید: «در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کرد». این حکم عقل، مقیّد به آنجایی است که حجت شرعی برای تعیین یکی از دو طرف علم اجمالی نداشته باشیم.

لذا اگر علم اجمالی داشته باشیم که در روز جمعه، یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه ولی احتمال دهیم که در صورت فحص از دلیل، بتوانیم دلیلی بر تعیین یکی از این دو طرف پیدا کنیم، در اینجا عقلْ حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند، چون موضوع اصالهٔ الاشتغال احراز نشده است. ۲- اصول عملیّه شرعیّه: اگرچه در ادلّه اصول عملیّه شرعیه سخنی از فحص به میان نیامده ۲۳۶] ولی اجماع قائم شده که قبل از فحص نمی‌توان به اصول عملیّه شرعیّه مراجعه کرد. پس در مورد شرب تتن، قبل از فحص و یأس از وجود دلیل نمی‌توان به برائت شرعیه مراجعه کرد.

و نیز اگر شک کنیم آیا نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا نه؟ قبل از فحص و یأس از وجود دلیل نمی‌توانیم به استصحاب مراجعه کرده و وجوب نماز جمعه را استصحاب کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: فحص در باب عام و خاصّ با فحص در باب اصول

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۴

عملیّه فرق دارند. فحصی که در باب اصول عملیّه مطرح است، فحص از وجود حجّت است و اگر فحص صورت نگیرد، هیچ‌یک از اصول عملیّه قابل پیاده شدن نیستند.

برائت عقلی پیاده نمی‌شود، چون با عدم فحص، احتمال بیان در جای خودش باقی است. برائت شرعی هم پیاده نمی‌شود، چون اجماع داریم که قبل از فحص نمی‌توان برائت شرعی را پیاده کرد. سایر اصول عملیه نیز همین‌طورند. امّا در مسأله عام و خاصّ این گونه نیست، زیرا ما چه فحص کنیم یا فحص نکنیم حجّتی به نام اصالهٔ العموم داریم. ولی اگر مخصِّص در اختیار ما قرار گیرد، به عنوان حجّت اقوی بر اصالهٔ العموم تقدّم پیدا می‌کند.[۲۳۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما در آنجا که دلیل بر عدم جواز تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را مطرح می‌کردیم گفتیم: اگر دلیلی بخواهد اتصاف به حجّیت پیدا کند، باید سه مرحله طولی را پشت سر بگذارد: مرحله اوّل: اصل ظهور لفظ در یک معنا. یعنی اصل این که- مثلًا- لفظ اسد ظهور در حیوان مفترس دارد. برای رسیدن به این اصل، باید به کتاب لغت و عرف مراجعه کرد. مرحله دوّم: اصالهٔ الظهور. یعنی متکلّم که لفظ اسد را در کلام خودش استعمال کرده، در جایی که قرینه وجود نداشته باشد، ظاهر این است که مستعمل فیه او همان معنای حقیقی لفظ اسد و همان معنایی است که لفظ اسد برای آن وضع شده است. مرحله سوّم: اصالهٔ التطابق. ما اگرچه دو مرحله قبل را پشت سر گذاشته‌ایم ولی احتمال می‌دهیم که متکلّم «رأیت أسداً» را به صورت شوخی مطرح کرده باشد و اراده

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۵

جدّی او به آن تعلّق نگرفته باشد. در چنین موردی عقلاء اصل دیگری دارند به نام «اصالهٔ التطابق بین الإرادتین»، که می گوید: بین اراده جدّی و اراده استعمالی تطابق تحقّق دارد، مگر این که دلیلی بر خلاف آن قائم شود. بنابراین اگر حتی یکی از این سه مرحله، کمبود داشته باشد، دلیل نمی‌تواند اتصاف به حجّیت پیدا کند. سپس گفتیم: «نقشی که مخصِّص در رابطه با دلیل عام دارد این است که مرحله سوّم را از بین می‌برد و الّا «أکرم کلّ عالم» ظهور در معنای عام دارد و اصالهٔ العموم هم اقتضاء می کند که در همین معنای عام استعمال شده باشد.

به‌همین‌جهت تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست». به عبارت دیگر: نقش «لا تکرم زیداً العالم» این است که مانع از جریان اصالهٔ التطابق می‌شود، یعنی می گوید: «أکرم کلّ عالم» در عین این که در جمیع افراد طبیعت «العالم» استعمال شده ولی مراد استعمالی با مراد جدّی تطابق ندارد و دلیل بر عدم تطابق، وجود «لا تکرم زیداً العالم» است. پس نتیجه این می‌شود که ما در رابطه با عام هم فحص از مخصِّص را لازم می‌دانیم، اگرچه- به تبعیت از مرحوم آخوند- اصالهٔ العموم را مطرح می کنیم ولی واقعیت این است که بحث در رابطه با اصالهٔ التطابق است. به‌همین‌جهت اینجا هم اگر فحص نکنیم حجّتی نداریم و فحص، برای ما حجّت درست می کند نه این که ما یک حجّتی داریم و از مزاحم اقوای آن فحص می کنیم. به عبارت دیگر: فحص می کنیم ببینیم اگر «لا- تکرم زیداً» وجود ندارد، اصالهٔ التطابق را پیاده کنیم و پس از پیاده کردن آن، عنوان حجّیت به قامت این عام بپوشانیم. پس همان‌طور که اگر در باب اصول عملیه فحص نشود حجّتی وجود ندارد- نه قبح عقاب بلا بیان وجود دارد و نه دلیل برائت- در باب عام و خاص هم اگر فحص از مخصِّص نکنیم، حجّتی وجود ندارد، چون حجّت متقوّم به سه مرحله است و فحص ما در رابطه با مرحله اخیر خواهد بود و تا زمانی که این مرحله ثابت نشود، حجّتی برای «أکرم کلّ عالم» وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۶

و- بر خلاف آنچه مرحوم آخوند عقیده داشت- فرقی بین ما نحن فیه و اصول عملیه وجود ندارد.

### مطلب دوّم:

یکی از خصوصیات مسأله «تمسّک به عامّ قبل از فحص از مخصص» این بود که عامّ مورد بحث عامّی باشد که نه تفصیلًا بدانیم تخصیص برآن عارض شده و نه از اطراف علم اجمالی به تخصیص باشد و الّا تردیدی در عدم جواز تمسّک به عام قبل از فحص از مخصِّص وجود نخواهد داشت. ولی در بین کلمات و استدلال‌ها به ادلّه‌ای برخورد می کنیم که از آن ادلّه استفاده می‌شود که مورد نزاع- یا یکی از مصادیق آن- جایی است که علم اجمالی به تخصیص داریم، به این معنا که اجمالًا می‌دانیم بعضی از عمومات مولا تخصیص خورده‌اند[۲۳۸]. این فرض اگرچه از محلّ بحث ما خارج است ولی با توجه به این که مورد این دلیلی که مستدلّ مطرح کرده، عمومات وارد در کتاب و سنت است،[۲۳۹] لذا لازم است این دلیل را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، چون در اطراف آن بحث‌هایی صورت گرفته است.[۲۴۰] مستدل می گوید: اصالهٔ العموم، قبل از فحص جاری نمی‌شود. ما علم اجمالی داریم که برای عمومات و اطلاقاتی که در کتاب و سنّت وجود دارد، مخصّصات و مقیّداتی از لسان ائمه علیهم السلام صادر شده است، که اگر ما فحص کنیم، چه‌بسا بسیاری از آنها را پیدا کنیم. سپس می گوید: محدوده فحص از مخصّص، اختصاص به کتب اربعه ندارد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۷

روات زمان ائمه علیهم السلام دارای کتابهایی بودند که روایات را در آن کتابها جمع‌آوری می کردند ولی دو عامل سبب شد که بعضی از آن کتابها از بین رفته و حتی در اختیار صاحبان کتب اربعه حدیثی هم قرار نگرفت. به گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که مجموعه روایات صادر شده از ائمه علیهم السلام در کتب اربعه وجود دارد: عامل اوّل نبودن امکانات چاپ و تکثیر و عامل

دوّم سیاستهای خلفای غاصب وقت بود. آنان از مراجعه مردم به ائمه علیهم السلام جلوگیری کرده و برای کسانی که در درس ائمه علیهم السلام حاضر شده و حدیث آنان را منتشر می‌کردند، محدودیت‌ها و مصائبی ایجاد می‌کردند و مردم را به سوی مراجع انحرافی- مانند ابو حنیفه و امثال او- سوق می‌دادند. در نتیجه ما اگر در کتاب و سنّت به یک عام یا مطلقی برخورد کردیم، این علم اجمالی، مانع از تمسک به اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق است بلکه باید تفحّص کنیم به اندازه‌ای که از دستیابی به مخصّص یا مقیّد مأیوس شویم، زیرا در اطراف علم اجمالی- با اختلاف نظرهایی که وجود دارد- اصول مخالف با علم اجمالی نمی‌تواند جریان پیدا کند. وقتی علم اجمالی به نجاست یکی از دو مایع داریم، نمی‌توانیم در هر دو مایع، استصحاب طهارت یا اصالهٔ الطهارهٔ را پیاده کنیم. اصول عقلائیه هم نمی‌تواند جاری شود، امارات هم نمی‌تواند جاری شود. اگر ما علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، نمی‌شود یک بیّنه خمر بودن مایع طرف راست را و بیّنه دیگر خمر بودن طرف چپ را نفی کند. بیّنه نمی‌تواند در مقابل همه اطراف علم اجمالی بایستد.[۲۴۱] اصالهٔ العموم اگرچه یک اصل عقلایی است و لوازم آن‌هم حجیّت دارد ولی مقام آن از بیّنه و اماره بالاتر نیست. در نتیجه وقتی ما علم اجمالی داریم که بعضی از عمومات وارد در کتاب و سنّت دارای مقیّد و مخصّص‌هایی هستند، لازمه این علم اجمالی این است که در هیچ‌کدام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۸

از این عمومات حق تمسّک به اصالهٔ العموم نداشته باشیم، زیرا اگر در مجموع آنها بخواهیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، با علم اجمالی مخالفت کرده‌ایم و اگر در بعضی بخواهیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم، هیچ رجحانی برای آن وجود ندارد.[۲۴۲] بررسی استدلال فوق: در پاسخ این استدلال گفته شده است:[۲۴۳] این استدلال، نمی‌تواند همه موارد ادّعای شما را ثابت کند، زیرا شما که علم اجمالی به مخصّص را مطرح می‌کنید، آیا تعداد مخصّص‌ها برایتان مسلّم است؟ یعنی آیا می‌دانید که- مثلًا- هزار تخصیص وجود دارد، نه کمتر و نه بیشتر؟ این مطلبی است که خلاف واقع و خلاف وجدان است. واقعیت این است که علم اجمالی به مخصّص، به صورت تردید بین اقلّ و اکثر است. یعنی- مثلًا- می‌دانیم که هزار مخصّص برای این عمومات متعدّد وجود دارد و احتمال می‌دهیم که زاید بر هزار هم وجود داشته باشد. بالاخره در مقابل این عمومات، عدد معیّنی وجود ندارد بلکه آنچه برای ما معلوم است چیزی است که به نحو اجمال معلوم است و تردید آن‌هم بین اقلّ و اکثر است. یعنی یک قدر متیقّن دارد و یک زاید مشکوک. در این صورت ما به مستدلّ می‌گوییم: تا زمانی که شما به این هزار مخصّص- به عنوان قدر متیقّن- دسترسی پیدا نکرده‌اید، علم اجمالی مانع از تمسّک به اصالهٔ العموم می‌شود ولی بعد از این که هزار مخصّص پیدا شد، وقتی با یک عامّ برخورد کنیم و احتمال بدهیم که مخصّصی غیر از این هزار مخصّص وجود داشته باشد، چرا نتوانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم؟ در اینجا علم اجمالی وجود ندارد. بلکه علم اجمالی به یک قدر متیقّن و یک زاید مشکوک انحلال پیدا کرده است. ولی ما می‌گفتیم: چون اصالهٔ العموم یک اصل عقلایی است، عقلاء می‌گویند: در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۳۹

هر موردی که احتمال تخصیص بدهید، تا زمانی که فحص از مخصّص نکنید، نمی‌توانید به اصالهٔ العموم تمسّک کنید. در نتیجه دلیل شما فقط در مورد قدر متیقّن، مدعا را ثابت می‌کند، امّا در مورد زاید بر قدر متیقن نمی‌تواند جلوی تمسّک به اصالهٔ العموم را بگیرد. دفاع مرحوم نائینی از مستدلّ: مرحوم نائینی در مقام دفاع از مستدلّ می‌فرماید: این گونه نیست که هرجا یک علم اجمالی وجود دارد و در این علم اجمالی تردید بین اقلّ و اکثر مطرح است، این علم اجمالی، به یک قدر متیقّن و یک زاید مشکوک انحلال پیدا کند. بلکه موارد آن فرق می‌کند. ایشان ابتدا به عنوان مقدّمه می‌فرماید: مسأله علم اجمالی، مانند قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ است. قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ، در واقع دو قضیه حملیّه است. باطن قضیه «زیدٌ إمّا أن یکون فی الدار و إمّا أن یکون فی المدرسهٔ» دو قضیه «زید فی الدار» و «زید فی المدرسهٔ» است ولی با توجه به این که ما نمی‌دانیم که آیا زید در دار است یا در

مـدرسه؟ و به حسب واقع هم یـا در دار و یـا در مـدرسه است، لـذا تردیـد خود را بـا کلمه إمّا و امثال آن مطرح می‌کنیم. موارد علم اجمـالی نیز همین‌طور است. وقـتی مـا علم اجمـالی به خمر بودن یکی از دو مـایع داریم، در واقع دو قضیّه داریم: یکی «هـذا المـائع خمر» و دیگری «ذاک المائع خمر» می‌باشـد. ولی چون تردید داریم و نمی‌دانیم کدام یک از این دو مایع خمر است؟ لذا می‌گوییم: «هذا المائع خمر أو ذاک المائع خمر». این مسئله، کلّیت دارد و فرقی نمی‌کند که در علم اجمالی تردید بین متباینین باشد یا بین اقلّ و اکثر. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: علم اجمالی بین اقلّ و اکثر به دو صورت تصوّر می‌شود: صورت اوّل: جایی است که علم اجمالی اصالت ندارد بلکه ما دو قضیه داریم که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۰

یکی متیقّن و دیگری مشکوک است و انضمام این دو با یکدیگر و ملاحظه مجموع آن دو برای ما علم اجمالی درست می‌کند. پس اصالت، مال آن دو قضیّه است. مثل این که شما علم اجمالی داشته باشید که یا پنج تومان به رفیق خود بدهکارید و یا ده تومان. در اینجا دو قضـیه حملیه وجود دارد که اصالت مال آنهاست: یکی قضـیه حملیه متیقّنه است و آن این است که شما یقین دارید که پنج تومان به رفیق خود بدهکارید. قضیّه دیگر، قضیه حملیه مشکوکه است و آن این است که شما نسبت به پنج تومان دیگر شک دارید که آیا به رفیق خود بدهکارید یا نه؟ وقتی این دو را به هم ضـمیمه کنید، هر دو را باید با دید واحدی نگاه کنید. می‌گویید: ما علم اجمالی داریم که یا پنـج تومان به رفیق خود بدهکاریم یا ده تومان. مرحوم نائینی می‌فرماید: در این گونه موارد ما نیز- مانند کسـی که بر مسـتدل اشـکال می‌کرد- مسأله انحلال را مطرح کرده و می‌گوییم: در اینجا علم اجمالی نسبت به قـدر متیقن نقش دارد ولی نسبت به زایـد بر قـدر متیقن نقشـی نـدارد و اصالـهٔ البراءهٔ جریان پیـدا می‌کنـد. صورت دوّم: جایی است که معلوم بالاجمال دارای عنوانی است که مـا از طریق آن عنوان به معلوم بالاجمـال اشاره می‌کنیم. و نسـبت این عنوان به اقلّ و اکثر به طور مساوی است. این گونه نیست که نسبت آن به اقلّ، قطعی باشد و به اکثر، مشکوک باشد. مثل این که ما بدانیم به زید پنج یا ده تومان مدیون هستیم و مقـدار دین را در دفتر خود نوشـته‌ایم ولی در اختیار ما نیست.[۲۴۴] اینجـا هم-ماننـد فرض اوّل- مسأله اقلّ و اکثر مطرح است ولی خصوصـیتی که دارد این است که علم اجمـالی در اینجـا اصـالت دارد یعنی آنچه اوّلًا و بالـذات برای ما معلوم است این است که ما «مبلغ ثبت شـده در دفتر» را به زید مدیون هستیم. ولی تردید ما در این است که آیا آنچه در دفتر است پنج تومان است یا ده تومان؟ معلوم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۱

بالاجمـال مـا عبـارت از «دین ثبت شـده در دفتر» است و این نسـبتش به پنـج تومـان و ده تومان مساوی است. این‌طور نیست که پنج تومان قدر متیقّن و ده تومان مشـکوک باشد، بلکه آنچه در دفتر است یا پنج تومان است و یا ده تومان. اگر پنج تومان باشد، دین ما هم پنـج تومـان است و اگر ده تومـان باشـد، دین مـا هم ده تومان است. مرحوم نائینی می‌فرمایـد: در چنین مواردی نمی‌توان گفت: «چون آنچه در دفتر است، مردّد بین پنـج و ده تومان است، ما پنج تومان را به عنوان قدر متیقّن گرفته و در پنج تومان دیگر- همانند فرض اوّل- اصالـهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم»، زیرا ما علم داریم که ذمّه ما اشـتغال دارد به آنچه در دفتر مضـبوط است و تا زمانی که ده تومان را نپردازیم، فراغت ذمّه برای ما حاصل نشـده است. سپس می‌فرمایـد: ما نحن فیه از این قبیل است، زیرا مبنای اسـتدلال بر این نبود که ما علم اجمالی داریم که این عمومات و مطلقات، مخصّـِص‌هایی دارنـد. بلکه عنوان در کار بود. مسـتدل می‌گفت: علم اجمالی داریم که این عمومات دارای مخصّـِص‌هایی هستند که آن مخصّص‌ها در کتب روایی ثبت شده است. کتب روایی در اینجا هماننـد «دفتر» و مخصّـِص‌ها هماننـد «مـا فی الـدفتر» می‌باشـند. اینجـا نمی‌توان مسأله انحلال علم اجمالی را مطرح کرد. حق نـداریم بگوییم: «بعـد از آنکه هزار مخصّـِص را- به صورت قـدر مـتیقّن- پیـدا کردیم، مخصّـِص زایـد برای مـا مشـکوک است»، بلکه علم اجمالی ما را وادار می‌کند که مخصّص را تا حد اکثر فحص کنیم.[۲۴۵] اشکال بر مرحوم نائینی رحمه الله: امام خمینی رحمه الله دو

جواب از کلام مرحوم نائینی مطرح کرده‌اند: ۱- جواب نقضی: «ما فی الدفتر» به عنوان علامت و خصوصیتی برای دین است و آیه و روایتی برای آن قائم نشده است. و تمام دیون دارای خصوصیاتی- از جهت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۲

زمان، مکان، غایت و ...- می‌باشند، مثلًا اگر شما می‌دانید که ماه اوّل پولی را از رفیقتان قرض کرده‌اید و آن پول مردّد بین پنج یا ده تومان است ۲۴۶] و طبق بیان شما (مرحوم نائینی) خصوصیت آن دین این بود که در دفتر ثبت شده است، خصوصیت این دین هم این است که اجمالًا می‌دانیم روز اوّل ماه تحقّق یافته است و پیداست که نسبت این دین به اقلّ با نسبت آن به اکثر مساوی است. آیا بین این مثال با مثال مرحوم نائینی فرقی وجود دارد؟ مثال ایشان علم اجمالی به ثبوت دین در دفتر و این مثال، علم اجمالی به تحقّق دین در اوّل ماه است. از جهت مکانی نیز همین‌طور است، مثل این که اجمالًا بدانیم در سفر مشهد، پولی از رفیقمان قرض کرده‌ایم ولی نمی‌دانیم آن پول پنج تومان بوده یا ده تومان. اینجا هم نمی‌توانیم بگوییم: «آنچه در سفر مشهد گریبان ما را گرفته، مردّد بین اقلّ و اکثر است و نسبت این دین- با این خصوصیت- به اقلّ و اکثر مساوی است. بالاخره در تمام مواردی که مسأله دین مطرح است، خصوصیتی در رابطه با دین وجود دارد. در این صورت چه فرقی بین خصوصیت «ما فی الدفتر» با این خصوصیّات وجود دارد؟ اگر شما (مرحوم نائینی) بخواهید در مورد خصوصیت «ما فی الدفتر» احتیاط را واجب کنید، لازمه‌اش این است که در تمام موارد دیون مردّد بین اقلّ و اکثر که اقلّ خالی از یک خصوصیت معلوم نیست، احتیاط را واجب بدانید، در حالی که شما ملتزم به چنین چیزی نیستید. ۲- جواب حلّی: عنوانی که متعلّق علم اجمالی قرار می‌گیرد، بر سه قسم است: قسم اوّل: معلوم بالاجمال، در لسان شرع، مستقیماً موضوع برای حکمی- تکلیفی یا وضعی- از احکام شرعیه واقع شده است ولی مکلّف مستقیماً نمی‌تواند آن را ایجاد کند بلکه از طریق سببش قادر بر ایجاد آن می‌باشد. به عبارت دیگر: معلوم بالاجمال در اینجا «مقدور با واسطه» است. و همین مقدور بودن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۳

بالتسبیب برای تعلّق حکم به آن کفایت می‌کند. مثال: در باب طهارت، اگر طهارت را نفس وضو و غسل و تیمم ندانیم بلکه طهارت را عبارت از حالت نفسانی معنوی- که بعد از وضو و غسل و تیمم حاصل می‌شود- بدانیم،[۲۴۷] می‌توانیم روایت «لا صلاة إلّا بطهورٍ» را به عنوان مثال برای قسم اوّل بدانیم. «لا صلاة إلّا بطهورٍ» متصدّی بیان حکم وضعی «شرطیت طهارت برای صلاة» است. شارع مقدّس طهارت را به عنوان شرط برای صلاة جعل کرده است. بر این اساس اگر وضوی کاملی تحقّق پیدا کند، طهور- که شرط شرعی صلاة است- تحقّق پیدا کرده است. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حال اگر در مورد بعضی از شرایط یا اجزاء وضو- به صورت اقلّ و اکثر- برای ما تردید حاصل شد و ندانستیم که آیا با نبودن فلان خصوصیت، وضو صحیح است یا نه؟ بدون هیچ تردیدی باید احتیاط کنیم، زیرا این همان عنوان شک در محصِّل است. شکّ در محصِّل به این معناست که مأمور به، امر واحد بسیط متولّد از شیء دیگر باشد و آن شیء دیگر، اگر مرکّب بود و مردّد بین اقلّ و اکثر، چنانچه ما اکثر را مراعات نکنیم و جزء یا شرط مشکوک را انجام ندهیم، شک می‌کنیم که آیا آن امر واحد بسیط- یعنی طهارت که شرطیت برای صلاة دارد و از وضوی کامل صحیح حاصل می‌شود- تحقق پیدا کرده یا نه؟ و طبق قاعده عقلیّه باید شرط را احراز کنیم تا بتوانیم حکم کنیم که ذمّه ما نسبت به مشروط برطرف شده است. قسم دوّم: آن است که معلوم بالاجمال، در لسان شرع مستقیماً موضوع برای حکمی- تکلیفی یا وضعی- از احکام شرعیه واقع شده و مکلّف مستقیماً می‌تواند آن را ایجاد کند. و به عبارت دیگر: معلوم بالاجمال، «مقدور بلاواسطه» است. مثال: در مورد (أقیموا الصلاة) اگر شک کنیم آیا سوره جزئیت دارد یا نه؟ در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۴

اینجا احتمال این که صلاة، یک امر متحصّل از این حرکات و سکنات و اعمال و افعال باشد، وجود ندارد. «معراج المؤمن» و «قربان

کلّ تقی» بودن و امثال این‌ها، از آثار صلاهٔ است و الّا مأمور به در باب نماز، عبارت از این مجموعه مرکّب است که قدرت مکلّف مستقیماً به آن تعلّق می‌گیرد. در چنین جایی اگر تردید بین اقلّ و اکثر واقع شد، این همان دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی است که در مباحث اشتغال مطرح می‌شود و محلّ بحث است. و در این مورد بعضی قائل به جریان اصالهٔ البراءهٔ می‌باشند و بعضی اصالهٔ الاشتغال را پیاده می‌کنند و بعضی- مانند مرحوم آخوند- معتقدند برائت عقلیه جاری نمی‌شود ولی برائت شرعیه جاری می‌شود.[۲۴۸] قسم سوّم: جایی است که معلوم بالاجمال، در لسان شرع مستقیماً موضوع برای حکمی از احکام شرعیه واقع نشده باشد ولی یکی از مقارنات یا ملازمات موضوعِ حکمِ شرعی باشد. در این قسم ما (امام خمینی رحمه الله) با مرحوم نائینی بحثی کبروی داریم و آن این است که علم اجمالی مانند باب استصحاب است. همان‌طور که مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا متعلّق حکم شرعی قرار گرفته باشد، علم اجمالی هم در صورتی منجّزیت دارد و احتیاط را به گردن ما می‌اندازد که یا به خود تکلیف تعلّق گرفته باشد[۲۴۹] و یا به موضوعِ یک اثر شرعی تعلّق بگیرد.[۲۵۰] امّا در جایی که معلوم بالاجمال، نه حکم شرعی و نه موضوع برای حکم شرعی است، بلکه تنها ارتباطش با موضوع حکم شرعی، مقارن بودن یا ملازم بودن ۲۵۱] با حکم شرعی باشد، این علم اجمالی نمی‌تواند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۵

منجّزیت داشته باشد. اکنون به سراغ مطلبی که مرحوم نائینی مطرح کردند می‌آییم: مرحوم نائینی فرمودند: «اگر انسان دین خود را در دفتر ثبت نکرده باشد، چنانچه آن دین، مردّد بین اقلّ و اکثر بشود، باید نسبت به اکثر، اصل برائت را جاری کرد و اگر دین را در دفتر ثبت کرده و فعلًا دفتر در اختیار او نیست، باید نسبت به اکثر، احتیاط کرده و اکثر را بپردازد». ما (امام خمینی رحمه الله) به مرحوم نائینی می‌گوییم: عنوان «ما فی الدفتر» موضوع برای حکم شرعی نیست. آنچه در اینجا مطرح است وجوب اداء دین است ۲۵۲] که «وجوب» به عنوان حکم شرعی و «اداء دین» به عنوان موضوع برای حکم شرعی است و «ثبت در دفتر» هیچ نقشی در وجوب اداء دین یا در اصل دین ندارد. دین، خواه در دفتر ثبت شود یا ثبت نشود، اشتغال ذمّه و وجوب اداء در جای خود محفوظ است.

پس «ما فی الدفتر» چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ چرا این علم اجمالی مسئله را تغییر دهد و جریان برائت در اکثر را به وجوب احتیاط نسبت به اکثر تبدیل کند؟ در ما نحن فیه- که مسأله عمومات و اطلاقات مطرح است- نیز همین‌طور است، اصالهٔ العموم یک اصل عقلایی است و مبنای اصالهٔ العموم، عبارت است از بناء عقلاء بر تمسّک به عموم. و از نظر عقلاء، آنچه مانع از جریان اصالهٔ العموم می‌شود، عبارت از علم اجمالی به وجود مخصّصات است، نه علم اجمالی به وجود مخصّصات در کتبی که در اختیار ماست. «بودن در کتب» نمی‌تواند مانع از جریان اصالهٔ العموم باشد. و این علم اجمالی به وجود مخصّصات- که مانع از جریان اصالهٔ العموم است- همانند علم اجمالی به اصل دین است. نسبت به قدر متیقن از مخصّصات، اصالهٔ العموم کنار می‌رود ولی نسبت به زائد از قدر متیقن، چیزی نداریم که بتواند اصالهٔ العموم را کنار بزند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۶

نکته: فرض مسئله در جایی بود که انسان دین خود را در دفتر ثبت کرده و دفتر در اختیار انسان نیست و یا- اگر در اختیار اوست- بررسی آن مشکل است، امّا اگر به صورتی باشد که به مجرّد باز کردن دفتر و کمی تفحّص بتواند مقدار دین را بدست آورد، ما حرفی بالاتر از مرحوم نائینی می‌گوییم و آن این است که اگر علم اجمالی هم در کار نباشد بلکه شبهه بدویه مطرح باشد و شما احتمال مدیون بودن را بدهید ولی می‌دانید که اگر مدیون باشید در دفتر نوشته‌اید و مراجعه به دفتر هم برای شما محظوری ندارد، در اینجا با وجود این که علم اجمالی در کار نیست و شبهه به صورت شبهه موضوعیه است و فقهاء و اصولیین در شبهه موضوعیّه فحص را لازم نمی‌دانند، امّا در عین حال بزرگان در اینجا فحص را لازم می‌دانند، زیرا با کمترین فحص، مسئله برای ما روشن

می‌شود. و اصولًا در شبهات موضوعیه چنانچه با مختصری فحص، مسئله- نفیاً یا اثباتاً- برای انسان روشن شود، فحص لازم است. بله، یک مورد استثناء دارد و آن باب نجاسات است. در آنجا دلیل خاص بر عدم لزوم فحص داریم. و آن دلیل عبارت از صحیحه ثانیه زراره در باب استصحاب است. زراره از امام علیه السلام سؤال می‌کند: اگر شک کنم که نجاستی به لباس من اصابت کرده است، آیا فحص بر من واجب است؟ حضرت فرمودند: خیر.[۲۵۳] معنای سؤال زراره این است که اگر یک نگاهی به لباسم بیندازم مسئله برای من روشن می‌شود. و نتیجه پاسخ امام علیه السلام این است که در باب نجاسات حتی کمترین فحص هم لازم نیست. هرچند به مجرّد نگاه کردن مسئله برای انسان روشن شود.[۲۵۴]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۷

نتیجه بحث: از آنچه گفته شد معلوم گردید که کلام مستدلّ- که می‌خواست از طریق علم اجمالی لزوم فحص را ثابت کند- ناتمام است و دفاع مرحوم نائینی از مستدلّ هم نتوانست استدلال او را ثابت کند. در نتیجه مسأله لزوم فحص، از همان راهی که ما مطرح کردیم ثابت می‌شود. حاصل آن راه این است که نسبت به قدر متیقّن از مخصّصات، لزوم فحص ثابت است، امّا نسبت به زائد بر قدر متیقن، چاره‌ای جز مراجعه به اصالهٔ العموم نیست و دلیلی بر لزوم فحص نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۴۹

## خطابات شفاهی

### عنوان بحث: [آیا خطابات شفاهی مخصوص موجودین در جلسه خطاب است یا شامل غیر مشافهین نیز می‌شود؟]

#### اشاره

در کتب اصولی مسأله‌ای به این عنوان مطرح شده است که آیا خطابات شفاهی- مثل (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا)*- مخصوص موجودین در جلسه خطاب است یا شامل غیر مشافهین نیز می‌شود؟ غیر مشافهین دو دسته‌اند: ۱- مکلّفینی که در زمان خطاب وجود دارند ولی در جلسه خطاب حضور ندارند. ۲- کسانی که در زمان خطاب وجود ندارند و در زمان‌های بعدی وجود پیدا کرده و شرایط تکلیف را پیدا می‌کنند.

#### کلام مرحوم آخوند

ایشان می‌فرماید: در مورد محلّ بحث، سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: محلّ بحث این باشد که آیا همان‌طور که موجودین را می‌توان مکلّف قرار داده و بعث و زجری نسبت به آنان مطرح کرد، کسانی که بالفعل وجود ندارند و در آینده وجود پیدا می‌کنند را نیز می‌توانیم مکلّف قرار داده و الآن بعث و زجری نسبت به آنان داشته باشیم؟ این احتمال دارای دو خصوصیت است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۰

۱- بنابراین احتمال، روی عنوان «خطاب شفاهی» تکیه نشده است بلکه محور بحث عبارت از تکلیف است، به هر صورتی که باشد، خواه به صورت خطاب باشد، مثل (یا أیّها الذین آمنوا) و خواه به صورت غیر خطاب، مثل (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا).[۲۵۵] ۲- طبق این احتمال ما دو فرض بیشتر نداریم: یکی موجودین در زمان تکلیف و دیگری معدومین. امّا در مورد

موجودین در زمان تکلیف، بین کسانی که در جلسه صدور حکم حاضر بوده‌اند با کسانی که حضور نداشته‌اند، فرقی وجود ندارد. چون بر اساس این احتمال، روی خطاب تکیه نشده بلکه روی تکلیف تکیه شده است و حضور یا عدم حضور مکلّف، دخالتی در تکلیف ندارد.[۲۵۶] مرحوم آخوند می‌فرماید: نزاع روی این احتمال یک نزاع عقلی است و حاکم در این مسئله عبارت از عقل است و مسئله جزء مسائل عقلیه‌ای می‌شود که در علم اصول مورد بحث قرار می گیرند، مثل مسأله مقدّمه واجب و اجتماع امر و نهی و ... احتمال دوّم: محلّ بحث را عنوان «مخاطبه» قرار داده و مسئله را عقلی فرض کنیم. به این کیفیت که به سراغ عقل رفته و از عقل سؤال کنیم: آیا گفتگو کردن- به صورت حقیقی و واقعی- با کسی که بالفعل وجود ندارد و در آینده وجود پیدا می کند، عقلًا امکان دارد؟ در این احتمال نیز دو خصوصیت وجود دارد: ۱- محور این احتمال عبارت از «مخاطبه» است نه تکلیف. و عنوان «خطابات شفاهی»- که در کتب اصول مطرح است- به این احتمال نزدیک است. و بر این اساس، محلّ نزاع اختصاص به ادلّه‌ای پیدا می کند که به عنوان مخاطبه- مثل (یا ایّها

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۱

الذین آمنوا)- حکم را بیان کرده است و شامل غیر آن نمی‌شود. ۲- طبق این احتمال، مسأله مورد بحث، اختصاص به معدومین ندارد، بلکه در مورد کسانی که در زمان خطاب وجود دارند ولی در جلسه خطاب حاضر نیستند نیز این بحث مطرح می‌شود که آیا عقلًا می‌توان آنان را- با صدایی که به گوش آنان نمی‌رسد- مورد خطاب حقیقی قرار داد؟ احتمال سوّم: این است که بگوییم: در (یا أیّها الذین آمنوا) و امثال آن دو کلمه وجود دارد: ۱- کلمه (یا)، که دلالت بر خطاب و ندا دارد و ندا معنایش این است که مخاطب را مورد توجّه قرار دهیم و لازمه خطاب این است که: اوّلًا: مخاطب وجود داشته باشد.

ثانیاً: در مجلس تخاطب حضور داشته باشد. ۲- (الذین آمنوا) که عنوان مخاطبین است. این عنوان، عنوانی نیست که اختصاص به حاضرین در مجلس خطاب داشته باشد و حتی اختصاص به موجودین در زمان خطاب هم ندارد بلکه تمام کسانی را که بعد از زمان خطاب- تا روز قیامت- هم وجود پیدا می کند و شرایط تکلیف در آنان حاصل می‌شود، نیز شامل می‌شود. در نتیجه ما در اینجا دو ظهور متضاد داریم: یکی ظهور ادات خطاب در اعتبار آن دو خصوصیتی که در مخاطب معتبر است و دیگری ظهور عنوان مخاطبین در شمول نسبت به غائبین و معدومین. بحث در این است که کدام یک از این دو ظهور- که هر دو استناد به لغت دارند- اقوا از دیگری است و قرینه برای تصرف در دیگری می‌شود؟ آیا ظهور ادات خطاب اقواست و (الذین آمنوا) را منحصر به حاضرین در مجلس خطاب می کند؟ یا این که ظهور (الذین آمنوا) اقواست و دو خصوصیت معتبر در ادات خطاب را کنار می‌زند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مسئله به این صورت مطرح شود، مسأله‌ای لغوی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۲

خواهد بود، زیرا باید از لغت سؤال کنیم که کدام یک از این دو ظهور اقوا از دیگری و قرینه برای تصرف در دیگری است؟[۲۵۷] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما با مرحوم آخوند چند بحث داریم: بحث اوّل: ما قبول داریم که بنا بر دو احتمال اوّل، مسئله عقلی است ولی باید توجه داشت که مسأله عقلی بر دو قسم است: بدیهی و نظری. قسم اوّل: جایی است که مسأله عقلی به قدری بدیهی و روشن است که هیچ عاقلی نمی‌تواند با آن مخالفت کند. قسم دوّم: جایی است که مسأله عقلی، از مسائل عقلی نظری است، یعنی در عین این که عقل باید به آن حکم کند، مورد اختلاف واقع شده است. بعضی می گویند:

«عقل، چنین حکمی دارد» و بعضی می گویند: «عقل، چنین حکمی ندارد»، مثلًا در مسأله مقدّمه واجب، نزاع در این بود که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه، ملازمه‌ای عقلی تحقق دارد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال بعضی از محققین می گفتند: «عقل ما وجود چنین ملازمه‌ای را درک می کند».

بعضی دیگر این مسئله را انکار می کردند و می گفتند: «عقل ما وجود چنین ملازمه‌ای را درک نمی کند. و آن مقداری که برای

مقدّمه ثابت است، یک لزوم عقلی است». آنچه در علم اصول می‌تواند مطرح باشد، مسائل عقلی نظری است. در حالی که اگر ما مسئله را به یکی از دو صورت اوّل مطرح کنیم، مسئله از مسائل عقلی بدیهی خواهد شد و دیگر نمی‌تواند اختلافی باشد و به عنوان محلّ نزاع مطرح باشد. هیچ عقلی حکم نمی‌کند که معدوم- در حال معدوم بودنش- بتواند مکلّف واقع شود و بعث

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۳

و زجر فعلی در مورد او تحقّق پیدا کند. و نیز هیچ عقلی حکم نمی‌کند که معدوم- در حال معدوم بودنش- بتواند مورد خطاب حقیقی واقع شود.[۲۵۸]

### کلام بعضی از حنابله:

صاحب فصول رحمه الله از بعضی از علمای حنبلی مطلبی را حکایت کرده که از آن استفاده می‌شود محلّ نزاع یکی از دو احتمال اوّل است. و عجیب‌تر این که بعض حنابله قول به جواز را هم اختیار کرده و می‌گوید: هیچ مانعی ندارد که معدوم- با وصف معدوم بودنش- مکلّف واقع شود و مخاطب به خطاب حقیقی قرار گیرد. بعض حنابله به آیه شریفه (إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کُن فیکون)[۲۵۹] استناد کرده می‌گوید: ما از این آیه استفاده می‌کنیم که خداوند وقتی ایجاد چیزی را اراده کند، تکلیفی- آن‌هم در لباس خطاب- به وسیله «کُنْ» به آن متوجّه می‌کند. و در حالی که این تکلیف متوجه آن چیز می‌شود، آن چیز معدوم است و بعد از توجه تکلیف وجود پیدا می‌کند، آن‌هم با تعقّب، که فاء برآن دلالت می‌کند. در نتیجه تکلیف معدوم و خطاب به معدوم هیچ مانعی ندارد.[۲۶۰] اشکالات کلام بعض حنابله: اشکال اوّل: اگر مسئله، یک مسأله عقلی است، چه معنا دارد که انسان به کتاب و سنّت استناد کند؟ در مسائل عقلیه نمی‌توان به نقلیّات- حتی کتاب اللّه- استناد کرد. زیرا قرآن اگرچه سندش قطعی است ولی دلالت آن- در بسیاری از موارد- ظنّی است و حجّیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۴

ظواهر کتاب به این معنا نیست که ما برای یک مسأله عقلی به ظاهر کتاب تمسّک کنیم. اشکال دوّم: این آیه شریفه در مقام تکوین است. (أراد اللّه) یعنی خداوند چیزی را به اراده تکوینیه اراده کند. و هنگامی که اراده تکوینیّه خدا به ایجاد چیزی تعلّق بگیرد، این گونه نیست که مانند عالم تشریع بیاید خطابی را مطرح کند. (کُنْ) در آیه شریفه‌ای که به آن استدلال کرده‌اند، مانند (أقم) در آیه شریفه (أقم الصلاة) نیست.

اصولًا مسأله تکوینیات را نمی‌توان با مسأله تشریعیات- که در آنها تکلیف و موافقت و مخالفت مطرح است- مقایسه کرد. اشکال سوّم: این آیه یک معنای کنایی دارد. یکی از خصوصیات اراده تکوینیه خداوند این است که تخلّف مراد از اراده تکوینیه ممتنع است، به خلاف اراده تشریعیّه خداوند- مثل (أقیموا الصلاة)- که تخلّف‌پذیر است. بعضی نماز را اقامه می‌کنند و بعضی اقامه نمی‌کنند. آیه شریفه به تعبیر کنایی می‌خواهد این معنا را افاده کند که اراده تکوینیه خداوند تخلّف بردار نیست و الّا قول و خطابی در کار نیست. آنچه در عالم تکوین وجود دارد، اراده خداوند و تحقّق مراد بدون تخلّف است. به عبارت دیگر: آیه شریفه، از باب ذکر لازم و اراده ملزوم است و در معنای ظاهری خودش استعمال نشده و مانند سایر کنایات است. «زید کثیر الرّماد» معنایش این است که زید شخص سخاوتمند و مهمان دوستی است نه این که واقعاً در خانه‌اش خاکستر زیادی وجود داشته باشد. به‌همین‌جهت صدق و کذب در استعمالات کنایی در رابطه با همان معنای کنایی مطرح است، نه در رابطه با معنای حقیقی. در نتیجه این استدلال بعضی از علمای حنابله، درست نیست و ما را ملزم نمی‌کند که محلّ نزاع را یکی از دو احتمال اوّل- از سه احتمالی که مرحوم آخوند مطرح کردند- قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۵

بحث دوّم: ما قبول داریم که بنا بر احتمال سوّم، مسئله مورد بحث، مسألهای لغوی می‌شود و هیچ مانعی از طرح مسائل لغوی در علم اصول نمی‌بینیم، چون نظایری برای آن داریم. مثلًا بحث در مورد این که «آیا هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کند؟» و «آیا هیئت لا تفعل دلالت بر حرمت می‌کند؟» و «آیا جمع محلی به ال دلالت بر عموم می‌کند؟» و امثال این‌ها، از مسائل مربوط به لغت هستند که در علم اصول مورد بحث قرار گرفته‌اند. ولی بحث ما این است که اگر ما نحن فیه بخواهد مسأله‌ای لغوی باشد، باید عنوان بحث به همان صورتی که در احتمال سوّم بیان شد، مطرح گردد. یعنی مثلًا در مورد (یا أیّها الذین آمنوا) بحث را این گونه قرار دهیم که آیا عموم (الذین آمنوا) قرینه بر تصرّف در ادات خطاب است یا ظهور ادات خطاب قرینه بر تصرف در عموم (الذین آمنوا) است؟ در حالی که در هیچ‌یک از کتب اصولی عنوان بحث را این گونه قرار نداده‌اند. آنچه در کتب اصولی مطرح شده این است که آیا خطابات شفاهی مخصوص حاضرین در مجلس تخاطب است یا شامل غائبین و معدومین هم می‌شود؟ و این عنوان با عنوان سوّمی که مرحوم آخوند مطرح کردند هیچ سنخیتی ندارد. در نتیجه هیچ‌یک از احتمالات سه‌گانه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کردند نمی‌تواند محلّ بحث باشد.

## تحقیق در ارتباط با عنوان محلّ نزاع

### اشاره

تحقیق این است که محلّ نزاع را در این قرار دهیم که آیا آیات و روایاتی که متضمّن احکام است- خواه به صورت خطاب باشد یا به غیر صورت خطاب- اگر بخواهد معدومین را شامل شود، مستلزم این است که تکلیف و خطاب مستقیماً به معدوم متوجّه شده باشد یا این که این آیات و روایات، با وجود این که مفادشان عمومیت دارد و معدومین را شامل می‌شود، مستلزم این نیست که خطاب مستقیماً به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۶

معدوم متوجّه شده باشد؟ توضیح: بدیهی است که «مخاطب قرار دادن معدوم و تکلیف او عقلًا ممتنع است». ولی بحث در این است که اگر ما بگوییم: (یا أیّها الذین آمنوا) همان‌طور که به دلالت مطابقی مستقیم، مسلمانان زمان صدور این آیه- خصوصاً حاضرین در جلسه مخاطبه- را شامل می‌شد، به همین کیفیت شامل ما نیز می‌شود، آیا چنین حرفی مستلزم تکلیف معدوم و مخاطب قرار دادن معدوم است- تا عقلًا ممتنع باشد- یا این که چنین استلزامی وجود ندارد؟ این مسئله در فقه خیلی مورد ابتلاست. مثلًا مهم‌ترین دلیل در باب معاملات، آیه شریفه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۶۱] است. ولی آیا نحوه تمسّک به این آیه شریفه چگونه است؟ آیا به این صورت است که گفته شود: «آیه مذکور، مربوط به حاضرین در مجلس تخاطب است و بقیه را از راه ضرورت و قاعده اشتراک و اجماع بر اشتراک ثابت می‌کنیم»؟ یا به این صورت است که گفته شود: «آیه مذکور همان‌طور که شامل حاضرین در مجلس خطاب می‌شده، شامل ما نیز می‌شود. و گویا این آیه به ما خطاب شده و ما نیز حقیقتاً مخاطب آیه هستیم و توجه تکلیف به معدوم هم لازم نمی‌آید»؟ این بحث ممکن است ثمره عملی هم داشته باشد. به این گونه که اگر این خطابات به طور مستقیم شامل ما شود، فهم ما از آنها برای ما حجّیت داشته باشد و اگر اختصاص به موجودین در زمان خطاب داشته باشد، ممکن است کسی بگوید: «حجّیت ظواهر کلمات، اختصاص به‌خصوص مخاطبین- یا خصوص مقصودین به افهام- دارد» و در این صورت چه‌بسا فهم ما در استفاده از یک آیه مورد مناقشه قرار گیرد، زیرا این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۷

کلامی نیست که به ما توجّه داشته باشد بلکه متوجّه ابو ذر و سلمان و سایر مخاطبین بوده و ممکن است آنان به گونه دیگری استفاده می کردند. قاعده اشتراک هم می گوید:

«هرچه برای آنان ثابت بوده، برای ما هم ثابت است» امّا این که آیا چه چیزی برای آنان ثابت بوده است؟ این برای ما روشن نیست. اکنون ما باید سراغ آیات و روایات برویم ببینیم نحوه جعل احکام در آنها به صورت کدام یک از قضایا است؟

**اقسام قضایا:**

در منطق قضایا را بر سه قسم تقسیم می کنند: طبیعیّه، حقیقیّه و خارجیّه. ۱- قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که موضوع حکم در آن عبارت از نفس طبیعت باشد، بدون این که وجود- اعم از ذهنی و خارجی- نقشی در آن داشته باشد.

مثلًا قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» برگشتش به این است که ماهیت انسان عبارت از حیوان ناطق است. حیوان به عنوان جزء جنسی و ناطق به عنوان فصل ممیّز، ماهیت انسان را تشکیل می‌دهند. خواه این انسان، وجود پیدا کند یا وجود پیدا نکند.[۲۶۲] علامت قضیه طبیعیّه این است که می‌توان به موضوع آن عنوان ماهیت را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۸

اضافه کرد. مثلًا در مورد «الإنسان حیوان ناطق» می توان گفت: «ماهیهٔ الإنسان حیوان ناطق». ۲- قضیّه خارجیّه: این قسم از قضیّه، کاملًا مقابل قضیه طبیعیّه قرار دارد و باید موضوع آن، بالفعل وجود خارجی داشته باشد و اگر بخواهیم ماهیت را موضوع چنین قضیّه‌ای قرار دهیم، کاذب خواهد بود. مثلًا اگر گفته شود: «همه طلّاب لازم است در تشییع جنازه فلان عالم شرکت کنند»، روشن است که شرکت در تشییع جنازه، مربوط به ماهیت طلاب نیست بلکه مربوط به وجود آنان است. آن‌هم وجودات فعلیّه و محقّقه که بالفعل در خارج هم وجود دارند و شامل کسانی که بعداً طلبه می‌شوند نمی گردد. ۳- قضیّه حقیقیّه: این قسم از قضیّه، جنبه برزخ بین قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه را دارد و از جهتی شبیه قضیّه طبیعیّه و از جهتی شبیه قضیّه خارجیّه است.[۲۶۳] مثلًا قضیّه «کلُّ نارٍ حارّهٌ» قضیّه حقیقیّه است، نه طبیعیّه، زیرا حرارت، ربطی به ماهیت نار ندارد بلکه لازمه وجود خارجی آن می‌باشد.[۲۶۴] در این قضیّه، کلمه «نار»- که مضاف الیه «کلّ» است- بر طبیعت «نار» دلالت می کند، همان‌طور که «انسان» فقط بر طبیعت دلالت می کند. اگرچه در خارج با افرادش متّحد است ولی در مقام دلالت و لفظ هیچ نوع حکایتی از افراد ندارد و اصولًا نمی‌تواند حکایتی هم داشته باشد. انسان اگرچه در وجود خارجی با زید متحد است ولی دلالت زید بر طبیعت انسان، دلالت تضمّنی است، زیرا زید به معنای «انسان متخصّص به خصوصیات زیدیت» است، پس انسان جزء معنای زید است و جزء دیگر آن عبارت از خصوصیاتی است که زید دارا می‌باشد و آن خصوصیات در عَمرو وجود ندارد. امّا انسان اگرچه در خارج با زید متحد است ولی هیچ نوع دلالتی بر زید ندارد. زیرا زید، نه تمام موضوع له

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۵۹

لفظ انسان است و نه جزء موضوع له آن و نه لازم موضوع له آن. اتحاد در وجود خارجی، یک مسئله است و مقام دلالت و حکایت- که مربوط به لفظ است- مسأله دیگر است. کلمه «کلّ» نیز به دلالت وضعی بر استیعاب افراد مدخولش دلالت می کند. پس معنای «کلّ نارٍ حارّهٔ» این است که «هر فردی از افراد طبیعت نار، حارّ است».

در اینجا اگرچه پای فرد به میان آمده و وجود خارجی در فردیّت دخالت دارد ولی این وجود خارجی اختصاص به وجود خارجی

بالفعل نـدارد بلکه اگر «نار» ی ده سال دیگر هم وجود پیـدا کند. همین حکم را دارد و دخول آن در موضوع، در عرض همین افراد موجود است، بـدون این که تقـدّم و تأخّری مطرح باشـد. اشـکال: قاعـده فرعیّت- که یکی از قواعد مسلّم فلسفی است- می‌گوید: «ثبوت شـیء لشـیء فرع ثبوت المثبت له» یعنی اگر محمولی بخواهـد برای موضوعی ثـابت شود، بایـد اوّل آن موضوع وجود داشته باشد تا بتواند محمول برآن حمل شود و بین موضوع و محمول اتحاد و هوهویت در عالم وجود تحقّق داشته باشد. پس چگونه شما می‌گوییـد: «موضـوع در قضیّه حقیقیّه، اختصـاص به افراد موجـود بالفعـل نـدارد و شامـل افرادی که بعـداً وجـود پیـدا می‌کننـد نیز می‌شود»؟ نـاری که هنوز وجود پیـدا نکرده است چگونه می‌تواننـد الآن اتصـاف به حرارت داشـته باشـد؟ جواب: مخبر نمی‌گویـد: «چیزی که معـدوم است، حـارّ است» بلکه می‌گویـد: «هر نـاری حـارّ است» و بنا بر قول به اصالـهٔ الوجود- که بزرگان فلاسـفه ثابت کرده‌انـد- قبل از آنکه نار وجود پیـدا کنـد، حقیقت و واقعیتی در کار نیست. «کلّ نار حارّهٔ» می‌گویـد: هر نار واقعی و حقیقی، حارّ است. حکم هم روی طبیعت نرفته- تـا ربطی به وجود نداشـته باشـد- بلکه کلمه «کـلّ» بر استیعـاب افراد دلالـت می‌کنـد و اوّل باید فردیّت تحقّق پیدا کند، تا عنوان «حارّهٔ» بتواند با آن اتحاد وجودی پیدا کند. فردیّت در رابطه با وجود است.

انسان‌هایی که در قرون آینده وجود پیدا می‌کنند، الآن به عنوان فرد انسان به حساب نمی‌آیند. فردیّت آنان متوقف بر تحقّق و وجود آنان است. به‌همین‌جهت وقتی می‌خواهند افراد انسان را سرشماری کنند نمی‌توانند نظر به آینده داشته باشند. پس در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۰

«کـلّ نـار حـارّهٔ» هر دو خصوصـیت جمع شـده است. از طرفی اختصـاص به نارهـای موجود در زمـان اخبـار نـدارد و از طرف دیگر خـدشه‌ای به قاعـده فرعیّت وارد نمی‌شود. قاعـده فرعیّت می‌گوید: «مثبت له باید ثابت باشد تا بتوان چیزی را برای آن ثابت کرد» و «کلّ نار حارّهٔ» هیچ منافاتی با این قاعده ندارد، زیرا نارهایی که در زمان آینده وجود پیدا می‌کنند، در حال حاضر به عنوان فردی از افراد طبیعت نـار نیسـتند. طبیعت نـار، پس از آنکه وجود پیـدا کرد عنوان فردیت پیـدا می‌کنـد و نـار حقیقی می‌شود و اصـالت پیـدا می‌کنـد و به مجرد این که اصالت پیـدا کرد، با عنوان «حارّهٔ» اتحاد پیـدا می‌کنـد. ظاهراً همین اشـکال سـبب شـده که مرحوم نائینی قضـیّه حقیقیّه را به گونه دیگری تفسیر کنـد. ظـاهر کلاـم ایشان این است که در قضایای حقیقیّه، معـدومینْ نازل به منزله موجودین قرار داده می‌شونـد و حکمی که برای معدومین مطرح می‌شود به لحاظ همین معناست. در حقیقتْ موضوع در قضـیه حقیقیّه، عبارت از افراد موجـود است ولی افراد موجـود بر دو دسـته‌اند: افراد موجـود بالحقیقـهٔ و افراد موجود بالتنزیـل.[۲۶۵] ولی مـا ضـمن این که اشـکال فوق را جواب دادیم،[۲۶۶] در پاسـخ مرحـوم نـائینی می‌گوییم: این حرف هم بر خلاـف وجـدان است و هم بر خلاف آنچه اهل منطق می‌گوینـد. وجـداناً ما وقتی قضایای حقیقیّه را اخبار می‌کنیم، افراد معـدومی را که در آینـده وجود پیـدا می‌کنند، نازل به منزله موجودین قرار نمی‌دهیم. بلکه همان راهی را طی می‌کنیم که متخصّصـین از اهل معقول مطرح می‌کننـد. این‌ها مسائلی منطقی و واقعی است و وجـدان ما کاملًا می‌توانـد آنها را بدست آورد. در نتیجه در قضایای حقیقیّه هیچ‌گونه تنزیلی در کار نیست. قضایای حقیقیّه نیاز به وجود موضوع دارد و دایره وجود هم اختصاص به زمان اخبار ندارد. در پایان بحث قضایا لازم است دو نکته را مطرح کنیم:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۱

نکته اوّل: در مورد کلمه «کلّ» می‌گفتیم: «کلمه «کلّ» دلالت بر استیعاب همه افراد می‌کنـد». حال با توجه به این که افراد، عبارت از وجودات متکثره‌ای هسـتند که هرکدام دارای یک خصوصـیات فردیّه‌اند، این سؤال مطرح است که آیا کلمه «کلّ» علاوه بر کثرات، ناظر به خصوصیات فردیّه هم هست یا این که در عین دلالت بر استیعاب همه افراد، مقصود از همه افراد، کثرات است و خصوصیات فردیّه هیچ نقشی ندارد.

همان‌طور که وقتی مولا می‌گوید: «أکرم کلّ عالمٍ» نظر او این است که این علمای متعدّد اکرام شوند و توجهی به خصوصیات فردیّه

آنان- مثل زمان و مکان تولّد، نام پدر و ...- ندارد. این‌ها در مفاد «أکرم کلّ عالم» نقشی ندارد. لذا اگر مثلًا ده عالم داشته باشیم، بین این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» یا بگوید: «أکرم زیداً العالم و بکراً العالم و ...» فرق وجود دارد. در جمله اوّل، خصوصیات فردیّه مطرح نیست و تمام نظر مولا- به کثرت و تعدّد است، امّا در جمله دوّم- علاوه بر کثرت- خصوصیات فردیّه نیز حکایت شده‌اند، زیرا عنوان «زید» از خصوصیات موجود در زید و عنوان «بکر» از خصوصیات موجود در بکر حکایت می‌کند. همان‌طور که در قضیّه «کلّ نار حارّة»، هم مخبر می‌خواهد بگوید: «هر موجود خارجی که بالفعل یا در آینده اتّصاف به نار بودن پیدا کند، عنوان «حارّة» برآن حمل خواهد شد». اما خصوصیّات فردیّه نار- مثل این که با هیزم تحقق پیدا کرده باشد یا با گاز یا با برق و ...- دخالتی در «کلّ نار حارّة» ندارد. نکته دوّم: اگر کسی بگوید: «شما که قضیّه حقیقیّه را به عنوان یک قضیه برزخیّه بین قضیّه طبیعیّه و قضیّه خارجیّه قرار دادید، آیا قضیّه «کلّ إنسان حیوان ناطق» را چه قضیه‌ای می‌نامید؟ روشن است که قضیّه طبیعیّه نمی‌تواند باشد، چون «کلّ» دلالت بر استیعاب افراد می‌کند. قضیّه حقیقیّه هم نمی‌تواند باشد. در قضیّه «کلّ نار حارّة»- که یک قضیّه حقیقیّه است- حرارتْ وصفِ وجود نار بود ولی «حیوان ناطق» وصف برای وجود انسان نیست بلکه این جنس و فصل ماهیت انسان است». در پاسخ می‌گوییم: با توجه به این که- فرض این است- گوینده «کلّ إنسان حیوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۲

ناطق» شخص حکیم و منطقی است، آیا کلمه «کلّ» را برای چه هدفی آورده است؟ آیا مقصودش این است که حکم را از محدوده طبیعت به محدوده وجود بکشاند؟ فرض این است که حیوان ناطق مربوط به دایره طبیعت است و ربطی به وجود ندارد. و اگر می‌خواهد طبیعت را موضوع قرار دهد، هیچ نیازی به کلمه «کلّ» نیست بلکه آوردن کلمه «کلّ» در این هدف خلل ایجاد می‌کند. در نتیجه اگر ما با دقّت ملاحظه کنیم جمله «کلّ إنسان حیوان ناطق» از شخص عارف و ملتفت صادر نمی‌شود.

### رجوع به اصل بحث:

### اشاره

اکنون که اقسام قضیّه برای ما روشن شد، به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که: «آیا خطابات شفاهی اختصاص به حاضرین در مجلس تخاطب دارد و برای دیگران باید از راه قاعده اشتراکْ حکم را ثابت کرد یا اختصاص به حاضرین ندارد و شامل غائبین و معدومین نیز می‌شود؟». برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: احکامی که برای مکلّفین ثابت شده بر دو قسم است: ۱- احکامی که با ادات خطاب مطرح نشده باشد، مثل (للّهِ علی الناسِ حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا).[۲۶۷] ۲- احکامی که به صورت خطاب مطرح شده است، مانند (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۶۸] و ما هریک از این دو قسم را باید جداگانه مورد بحث قرار دهیم. در قسم اوّل مشکل خطاب غایب و معدوم مطرح نیست، زیرا در این قسم خطابی در کار نیست. تنها مشکلی که وجود دارد، مسأله تکلیف معدوم است. به این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۳

بیان که آیه چگونه می‌تواند متضمن حکم برای کسانی باشد که در زمان صدور آیه نبودند و بعداً وجود پیدا کردند و مستطیع شدند؟ برای حلّ اشکال می‌گوییم: جعل احکام در این قسم به صورت قضیّه حقیقیّه است و اتّفاقاً قوانین عقلائی- حتی قوانینی که دارای وقت محدود است- نیز به صورت قضیّه حقیقیّه مطرح می‌شود. مثلًا اگر قانونی تصویب کنند که «یکی از شرایط رأی

دهندگان در انتخابات، داشتن حد اقلّ شانزده سال سنّ است» و این قانون را- مثلًا- برای بیست سال وضع کنند، کسی احتمال نمی‌دهد که این قانون مربوط به کسانی باشد که در زمان تصویب قانون، حد اقل شانزده سال داشته باشند. به این معنا که اگر دو سال پس از تصویب قانون، انتخاباتی پیش آمد، کسانی که تازه به شانزده سالگی رسیده‌اند حقّ رأی دادن نداشته باشند. این مسئله یک مسأله عقلایی است و شارع مقدّس نیز همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. لذا شاید زمان نزول آیه شریفه (للّه علی الناسِ حجّ البیت ...) به ذهن هیچ‌کس خطور نکرده باشد که «این حکم اختصاص به کسانی دارد که در زمان صدور این آیه مستطیع هستند و معلوم نیست شامل کسانی باشد که بعداً مستطیع می‌شوند یا بعداً وجود پیدا کرده و مستطیع می‌شوند». همان‌طور که قضیّه «کلّ نار حارّة» معنایش این است که در هر زمانی چیزی اتصاف به نار بودن پیدا کند، داخل در موضوع این قضیّه است و «حارّة» برآن حمل می‌شود. در آیه شریفه (للّه علی الناس حجّ البیت ...) دو قید مطرح است: یکی «ناس بودن» و دیگری «مستطیع بودن». و عرف می‌گوید: برای هرکس- در هر زمان و مکان- که این دو قید تحقّق پیدا کرد، حجّ واجب می‌شود[۲۶۹] و آیه- به طور مستقیم- شامل او می‌شود، بدون این که قاعده اشتراک مطرح باشد. و همان‌طور که این حکم شامل افراد غیر مستطیع در زمان صدور خطاب نمی‌شود، نسبت به معدومین نیز کسی نمی‌تواند ادّعا کند که «در زمان معدوم بودنشان این حکم گریبان آنان را می‌گیرد» تا مسأله تکلیف معدوم- که از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۴

مستحیلات بدیهی عقل است- پیش بیاید. امّا قسم دوّم که مسأله خطاب مطرح است، در خطاب حقیقی علاوه بر این که مخاطب باید وجود داشته باشد، باید در مجلس تخاطب هم حاضر باشد و این معنا نسبت به غایبین از مجلس تخاطب غیر معقول است تا چه رسد به کسانی که در زمانهای بعد وجود پیدا می‌کنند. مرحوم آخوند در اینجا راه حلّی ارائه داده‌اند که- به نظر ایشان- نه تنها مشکل ما نحن فیه را حلّ می‌کند، بلکه در مسائل مشابه با ما نحن فیه- که لوازم مستحیله دارد[۲۷۰]- نیز مفید است. خلاصه راه حلّ مرحوم آخوند این است که تمام این تالی فاسدها به جهت این است که شما خیال می‌کنید ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده‌اند، آن‌وقت دچار اشکال می‌شوید که در خطاب حقیقی، مخاطَب نه تنها باید موجود باشد بلکه باید حاضر هم باشد و مسئله را از زبان مخاطب بگیرد و بفهمد.

در حالی که موضوع له ادات خطاب، عبارت از خطاب انشائی است ولی این خطاب انشائی گاهی با خطاب حقیقی توأم است و گاهی توأم نیست.[۲۷۱] اگرچه ارتباطش با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۵

خطاب حقیقی بیشتر است، زیرا هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، انصراف به خطاب حقیقی دارد. ولی انصراف به این معنا نیست که ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشند. ادات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند و هیچ‌یک از قیودی که در خطاب حقیقی معتبر است، در خطاب انشائی معتبر نیست. در خطاب انشائی فرق بین زنده یا مرده بودن، حاضر یا غایب بودن، موجود یا غیر موجود بودن مخاطب، وجود ندارد. در خطاب انشائی حتی به جمادات هم می‌توان خطاب کرد و استعمال ادات خطاب در همه این موارد به نحو حقیقی است. در نتیجه احکامی که به صورت خطاب مطرح شده‌اند، همان‌طور که حاضرین در جلسه خطاب را در بر می‌گیرند، شامل غایبین و معدومین نیز می‌شوند و هیچ استحاله‌ای لازم نمی‌آید. مرحوم آخوند نظیر این مسئله را در مورد استفهام هم مطرح می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: ادات استفهام، برای استفهام حقیقی وضع نشده‌اند تا در مورد خداوند با مشکل مواجه شویم، بلکه برای استفهام ایقاعی انشائی وضع شده‌اند ولی دواعی این استفهام انشائی فرق می‌کند. گاهی داعی آن عبارت از استفهام حقیقی و گاهی تقریر یا انکار و امثال آن است. مثلًا در (وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی [۲۷۲] داعی آن عبارت از این بود که خداوند دوست داشت با موسی صحبت کند و یا به موسی بفهماند که تو مورد علاقه من هستی. البته در مورد استفهام

انشائی نیز هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، می‌توان گفت: «داعی بر این استفهام انشائی، همان استفهام حقیقی است». در مورد ترجّی و تمنّی نیز همین‌طور است. مثلًا در آیه شریفه (فقولا له قولًا لیّنا[۲۷۳]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۶ ؛ ص ۳۶۵

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۶

لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی [۲۷۴] اگر لعلّ بخواهد به معنای حقیقی ترجّی باشد، مستلزم این است که خداوند متعال- نعوذ باللّه- جاهل باشد. امّا اگر معنای انشائی لعلّ مطرح باشد هیچ مشکلی پیش نمی‌آید.[۲۷۵]

## تحقیق در مسئله

به نظر می‌رسد تطبیق عنوان بحث بر خطابات قرآنی، دور شدن از مسیر واقعیت است. مخاطب در خطابات قرآنی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست تا ما این گونه تصوّر کنیم که آن حضرت افرادی را مخاطَب قرار می‌داده و احکام را برای آنان بیان می‌کرده است.

بلکه مخاطب خداوند است که از طریق وحی این احکام را بر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرستاده است و این گونه نیست که آیات قرآن در موقعی که پیامبر صلی الله علیه و آله بالای منبر بوده و مجلس مخاطبه داشته‌اند نازل شده باشد و یا این که برآن حضرت لازم باشد بعد از نزول آیات مردم را در مسجد جمع کند و بالای منبر رفته و مجلس مخاطبه تشکیل دهد. بلکه عدّه‌ای از اصحاب مسئولیت کتابت وحی را برعهده داشتند و آیات مختلفی که نازل می‌شد، ثبت و ضبط می‌کردند. و اصولًا ما خطابات شفاهی از رسول خدا صلی الله علیه و آله سراغ نداریم تا بحث کنیم آیا این خطابات شامل غایبین و معدومین هم می‌شود یا نه؟

همه این خطابات الهیّه است که به صورت وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و آن حضرت- به عنوان مبلّغ- آنها را برای مردم مطرح می‌کرده است. در این صورت آیا ممکن است در جایی که مخاطب، خداوند و مخاطَب بشر است، مسائل مربوط به خطاب‌های حقیقیّه را مطرح کنیم؟ مخصوصاً عنوان «شفاهی» که به معنای شنیدن از دو لب خطاب‌کننده است، اصلًا نمی‌تواند در مورد خداوند نسبت به بشر مطرح باشد.

حتی در خطابات خاصّی که خداوند متعال نسبت به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد- مثل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۷

(یا أیّها الرسول بلِّغْ ما أُنزل إلیک من ربّک)[۲۷۶]- نیز عنوان خطاب شفاهی مطرح نیست. خطاب شفاهی از لوازم جسم و از لوازم انسان است. حتّی همین آیاتی که در آنها کلمه «قلْ» وجود دارد- مثل (قلْ یا أیّها الکافرون)[۲۷۷]- با توجه به دو نکته، آن خطاب شفاهی مورد نظر ما تصوّر نمی‌شود: ۱- به حسب تعبیرات ما، معنای «قل» این است که تو به نمایندگی از طرف خداوند این حرف را بزن. در این صورت، مقصود اصلی گفتن (یا أیّها الکافرون) است و کلمه «قل» به عنوان تبلیغ به آن طرف مطرح نیست. امّا با توجه به این که شروع آیه با کلمه «قل» است و اگر «قل» حذف شود، سوره ناقص می‌شود، معلوم می‌شود که این خطاب، آن خطاب شفاهی مورد نظر ما نیست. ۲- برفرض که در مورد (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) و امثال آن رسول خدا صلی الله علیه و آله مؤمنین را جمع کرده باشد و برای آنان مجلس مخاطبه‌ای تشکیل داده باشد ولی آیا در مورد (قل أیّها الکافرون) نیز مجلس مخاطبه‌ای با کفّار- یا حد اقل رؤسای آنها- تشکیل داد؟ هیچ تاریخ و تفسیری چنین مطلبی را نقل نکرده است. در مثل (قل یا أیّها

الکافرون) با وجود این که رسول خدا صلی الله علیه و آله مأموریت دارد که خودش خطاب کند، امّا تشکیل هیچ مجلس مخاطبه‌ای در این رابطه نقل نشده است. چه رسد به آیاتی مثل (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۷۸] که در ابتدای آنها کلمه «قل» وجود ندارد بلکه ابتداءً خطاب از ناحیه خداوند است و رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ نقشی به جز بیان خطاب الهی ندارد. پس در اینجا چه باید گفت؟ برای حلّ مسئله می‌گوییم: اوّلا: قرآن به عنوان یک «کتاب» مطرح است و خود قرآن در موارد متعدّدی به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۸

کتاب بودن خودش تصریح کرده است. مثل (ذلک الکتاب لا ریب فیه)[۲۷۹] و (إنّا أنزلنا إلیک الکتاب بالحق ...)[۲۸۰] و امثال این‌ها.[۲۸۱] و نیز قرآن به عنوان یک معجزه جاویدان و مبیّن احکام الهی تا قیامت مطرح است و ما باید در رابطه با خطابات قرآنی، اشباه و نظایر آن را در نظر بگیریم و عنوان «خطابات شفاهی» را کنار بگذاریم. چون ما یک

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۶۹

بحث فرضی و تخیلی نداریم، بلکه یک بحث حقیقی و واقعی داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا مخاطب (یا أیّها الذین آمنوا) و امثال آنکه در قرآن وارد شده کیست؟ و ما چون به اشباه و نظایر آن توجه نکرده‌ایم، خود را به وادی عجیبی انداخته‌ایم. یکی می‌گوید: «خطاب به معدوم، ممتنع است». مرحوم آخوند می‌گوید: «ادات خطاب برای خطابات حقیقی وضع نشده‌اند، بلکه برای خطابات انشائی وضع شده‌اند» ولی به نظر ما این خطابات، عنوان خطاب شفاهی ندارند بلکه این‌ها خطابات کتبی و مربوط به کتاب هستند و در خطاب کتبی خصوصیتی وجود دارد که در خطاب شفاهی وجود ندارد. در خطاب شفاهی باید مخاطب در مجلس تخاطب حاضر باشد امّا در خطاب کتبی چنین چیزی لازم نیست. امام خمینی رحمه الله با نوشتن اعلامیه همه مردم را- به خطاب حقیقی- مخاطب قرار می‌دادند، و یا مثلًا با وصیت نامه خودشان حتی نسلهای آینده را نیز مخاطب قرار داده و حفظ جمهوری اسلامی را به آنان سفارش کرده‌اند در حالی که هیچ‌گونه مجلس تخاطبی هم در کار نبوده است. معنای خطاب کتبی این است که این نوشته مورد ملاحظه افراد قرار گیرد و هرکس مسئولیت خودش را از آن برداشت کرده و طبق آن عمل کند. این‌ها مسائلی است که بین ما رایج است. قرآن نیز به‌همین‌صورت است. اسلام در روش قانون‌گذاری خودش راه خاصی را انتخاب نکرده بلکه همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. و چیزی که به عنوان «کتاب اللّه» مطرح است، چرا خطابات آن را خطاب شفاهی می‌نامید؟ شفاهی در مقابل کتبی است. (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۲] چگونه می‌تواند از طرفی به عنوان جزء از کتاب اللّه مطرح باشد و از طرف دیگر عنوان خطاب شفاهی پیدا کند؟

جمع بین این دو امکان ندارد. مخصوصاً با توجه به این که در هیچ تاریخ و تفسیری وارد نشده که هروقت آیه‌ای به صورت خطاب نازل می‌شد، پیامبر صلی الله علیه و آله مجلس مخاطبه تشکیل می‌دادند بلکه عده‌ای از طرف آن حضرت به عنوان کاتب وحی مأمور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۰

شده بودند که وحی الهی را ثبت و ضبط نمایند و آیات از این طریق برای مردم بیان می‌شد. دو مؤیّد: ۱- یکی از قواعد فقهیه ما این است که «کفّار همان‌طور که مکلّف به اصول دین هستند و واجب است آنها را بپذیرند، مکلّف به فروع دین هم هستند» یعنی این گونه نیست که آیه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۳] حکم را فقط برای مؤمنین بیان کند بلکه حکم شامل کفّار هم می‌شود و ذکر مؤمنین به عنوان مثال و برای اشاره به خصوصیتی از بعض مکلّفین است. ۲- در مسائل خیلی نباید روی اصطلاحات تکیه کرد، بلکه ما یک ارتکاز و فهم خاصی داریم. ما وقتی با آیه (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلا)[۲۸۴]- که حکم را به صورت غیر مستقیم و به کمک قاعده اشتراک مطرح می‌کند- و آیه (یا أیّها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام)[۲۸۵]- که حکم را به طور مستقیم در اختیار ما می‌گذارد- برخورد می‌کنیم، دو نحوه استنباط حکم نداریم. ارتکاز ما این است که حکم در این دو-

که یکی متضـمن خطاب است و دیگری متضمن خطاب نیست- بر نحو واحدی است. و این گونه نیست که در یکی مسأله حاضرین در مجلس تخـاطب و قاعـده اشتراک و امثـال آن مطرح باشـد و در دیگری مطرح نباشـد. وجـداناً مـا فرقی بین این دو نمی‌بینیم. در نتیجه مطرح کردن عنوان «شـفاهی» در رابطه بـا خطابـات قرآن مـا را از اصل بحث دور می‌کنـد. خطابات قرآن از نوع خطاب کتبی است و خصوصیاتی که در خطاب شفاهی لازم است، در خطاب کتبی مطرح نیست.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۱

### ثمره بحث خطابات شفاهی

#### اشاره

برفرض که خطابات قرآن به عنوان خطابات شـفاهی باشند، آیا مطرح کردن بحث خطابات شفاهی ثمره‌ای هم دارد؟ برای این بحث دو ثمره مطرح کرده‌اند:

### ثمره اوّل

#### اشاره

اگر خطابـات شـفاهی اختصـاص به حاضـرین در مجلس تخاطب داشـته باشـد، ظواهر این خطابات برای خصوص حاضـرین حجّیت دارد.

اما اگر خطابـات شـفاهی شامـل غیر حاضـرین- اعم از غـایبین و معـدومین- هم بشود، ظواهر این خطابات برای همه حجّیت خواهد داشت.

#### کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخونـد ترتب این ثمره را انکـار کرده می‌گویـد: در بـاب حجّیت ظواهر، نزاعی بین مشـهور و صـاحب قوانین رحمه الله واقع شده است. مشـهور معتقدند ظواهر کلمات برای عموم- چه مقصودین به افهام و چه غیر مقصودین به افهام و حتی مقصودین به عدم افهام [۲۸۶]- حجیت دارنـد. ولی صـاحب قـوانین رحمـه الله می‌گویـد: «ظـاهر کلاـم متکلم، فقـط برای مقصـودین به افهـام حجّیت دارد».[۲۸۷] مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: اگر مـا در بـاب حجّیت ظواهر نظریه مشـهور را بپـذیریم، روشن است که ظـاهر آیه (یـا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)[۲۸۸] برای همه حجّت است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۲

حتی اگر مخاطب هم نباشـند و یا- برفرض- مقصود به افهام هم نباشـند. امّا اگر نظریه صاحب قوانین رحمه الله را بپـذیریم، در اینجا هم ظواهر برای همه حجّت است. این که خطـاب اختصاص به حاضـرین دارد، یک مسئله است و این که مقصود به افهام چه کسـی است؟ مسأله دیگر است و گویا در اینجا بین این دو مسئله خلطی صورت گرفته است.

این که خطـاب، اختصـاص به حاضـرین داشـته باشـد، معنـایش این نیست که مقصـودین به افهـام هم همـان حاضـرین هستند، بلکه

مقصودین به افهام همه مؤمنین تا روز قیامت هستند که باید رجوع کنند به این آیه شریفه و حکم الهی را از آن استفاده کنند.[۲۸۹]

### کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر مخاطب خصوص کسانی باشند که در مجلس تخاطب حاضرند، چه معنا دارد که ما بگوییم این کلام برای دیگران هم حجّیت دارد و همه باید به آن مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده کنند؟[۲۹۰] اشکال بر کلام مرحوم نائینی: این کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست، زیرا کسانی که قائلند خطابات شفاهی عمومیت دارد و شامل غیر مشافهین هم می‌شود، به طور مستقیم- و بدون واسطه قاعده اشتراک- به آیه شریفه مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده می کنند. امّا کسانی که معتقدند خطابات شفاهی اختصاص به مشافهین دارد و شامل کسانی که بعد از زمان خطاب به وجود آمده‌اند نمی‌شود، این گونه نیست که آیه را کنار گذاشته و آن را نادیده بگیرند بلکه آنان نیز به آیه مراجعه می کنند و وظیفه خود را از آن استفاده می کنند ولی مراجعه آنان با واسطه است. یعنی اوّل ثابت می کنند که بر مسلمانان حاضر در مجلس تخاطب، وفاء به عقود واجب بوده است. سپس با مراجعه به قاعده اشتراک- که از طریق اجماع یا ضرورت ثابت می‌شود- می گویند: «وقتی وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخاطب ثابت شد، برای ما نیز ثابت خواهد شد». بنابراین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۳

اگرچه در اینجا حکم به کمک قاعده اشتراک استفاده شده است ولی بالاخره باید ابتدا معلوم شود که آیا وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخاطب واجب بوده است یا نه؟ و همین مقدار برای جواز رجوع به آیه شریفه کفایت می کند یعنی در اینجا صدق می کند که آیه شریفه برای ما حجّت است. پس جواز رجوع در اینجا تحقق دارد و وجود واسطه سبب نمی‌شود که بگوییم: «اگر مستقیماً بتوانیم به آیه (أوفوا بالعقود) تمسک کنیم و خطاب شامل ما هم باشد، صدق می کند که آیه برای ما حجّت است، اما اگر رجوع ما به آیه با واسطه قاعده اشتراک بود و آیه برای تشخیص صغری مورد نیاز ما بود، صدق نمی کند که آیه برای ما حجّت است». قاعده اشتراک، مثل سایر کبراهاست.

کبری هیچ‌گاه مبیّن صغرای خودش نیست. «کلّ متغیّر حادث» می گوید: «من نمی‌دانم چه چیزی متغیّر است و چه چیزی متغیّر نیست. آن را باید از خارج بدست آورید. بلکه من می گویم: هرجا تغیّر مطرح بود، حدوث هم وجود دارد». قاعده اشتراک هم می گوید:

«هر حکمی که برای حاضرین در مجلس تخاطب ثابت بود، برای غیر حاضرین هم ثابت است، به اجماع یا به ضرورت» امّا این که چه چیزی برای مخاطبین و مشافهین ثابت است؟ این را باید خودتان بدست آورید. و باید به آیه (أوفوا بالعقود) مراجعه کنیم و ببینیم آیا برای حاضرین چه معنایی داشته است؟ هرچه نتیجه گیری کردیم، به ضمیمه قاعده اشتراک برای خودمان ثابت کنیم. آیا این سبب می‌شود که آیه به درد ما نخورد و عنوان حجّیت مطرح نباشد؟ انصاف این است که نمی‌توانیم چنین چیزی را ملتزم شویم. از آنچه گفته شد معلوم گردید که کلام مرحوم نائینی در دفاع از ثمره اوّل دارای اشکال است و حق با مرحوم آخوند است که ثمره اوّل را انکار کرده است.

### ثمره دوّم

### اشاره

حاضرین در جلسه خطاب دارای خصوصیتی بوده‌اند که آن خصوصیت در معدومین وجود ندارد و ما شک داریم که آیا این

خصوصیت در ثبوت حکم دخالت دارد یا نه؟

بر این اساس گفته شده است: اگر ما قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۴

به خصوص مشافهین دارد، حتی بـا کمـک قاعـده اشتراک هم نمی‌توانیم حکمی را که برای آنـان ثـابت بوده برای خودمـان ثـابت کنیم، زیرا خصوصیتی که در مشافهین وجود داشته در ما وجود ندارد. امّا اگر قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص به خصوص مشـافهین نـدارد و به طور مسـتقیم شامـل ما نیز می‌شود، در این صورت از راه اصالـهٔ الاطلاق ثابت می‌کنیم که خصوصـیت مـذکور هیـچ‌گونه دخـالتی در ثبوت حکم نداشـته و حکم برای مـا نیز ثابت است. مثلًا مشافهین در مورد آیه شـریفه (یا أیّها الـذین آمنوا إذا نودی للصـلاهٔ من یوم الجمعـهٔ فاسـعوا إلی ذکر اللّه و ذروا البیع ذلکم خیر لکم إن کنتم تعلمون)[۲۹۱] دارای این خصوصیت بودند که از نعمت حضور معصوم علیه السـلام برخوردار بودند و ما که در عصـر غیبت به سر می‌بریم و از نعمت حضور معصوم محرومیم، شـک می‌کنیم که آیا قیـد «حضور معصوم» در وجوب نماز جمعه نقشـی دارد یا نه؟ قائلین به ترتب این ثمره می‌گوینـد: اگر خطاب شفاهی اختصاص به مشافهین داشـته باشد، این حکم هم اختصاص به آنان خواهد داشت و قاعده اشتراک هم نمی‌تواند نقشی داشته باشـد، زیرا قاعـده اشتراک می‌گویـد: اتحـاد در حکم در جـایی ثـابت است که همه خصوصـیاتی که احتمـال دخالت آنها در ثبوت تکلیف برای حاضـرین وجود دارد، در مورد غائبین و معدومین نیز وجود داشـته باشد. امّا اگر ما احتمال می‌دهیم که حضور معصوم علیه السـلام در وجوب نماز جمعه نقش دارد و فرض ما این است که خطاب شـفاهی شامل غیر مشافهین نمی‌شود، نمی‌توانیم از آیه شریفه وجوب نماز جمعه را اسـتفاده کنیم. ولی اگر خطاب شفاهی عمومیت داشته و غائبین و معدومین را هم شامل شود، ما نیز جزء مخـاطبین به آیه شـریفه خواهیم بود. در این صورت اگر شـک کنیم که آیا قیـد «حضور معصوم علیه السـلام» در وجوب نماز جمعه نقش دارد یا نه؟ به اصالهٔ الاطلاق تمسک کرده و قیدیت «حضور معصوم علیه السـلام» در وجوب نماز جمعه را نفی می‌کنیم.[۲۹۲] همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۵

که در «أعتق الرقبـهٔ» اگر شک کنیم که آیا قیـد ایمان مـدخلیت دارد یا نه؟ چنانچه مقـدّمه یا مقدّمات حکمت تمامیت داشـته باشد، اصالهٔ الاطلاق را جاری می‌کنیم.

### کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخونـد ثمره دوّم را نسـبت به بعضـی از قیود می‌پذیرند و نسـبت به بعضـی دیگر نمی‌پذیرند. البته مقسم هر دو قید عبارت از قیودی است که مشـافهین واجـد آنهـا بوده‌انـد و مـا فاقـد آنهـا هستیم. ایشـان می‌فرماینـد: قیود بر دو قسم است: قسم اوّل: قیودی که احتمـال فقـدان در آنها راه نـدارد. یعنی قیودی نیست که نسـبت به بعضـی از مشافهین حاصل باشـد و نسـبت به بعض دیگر حاصـل نباشـد. مثـل حضور پیـامبر صـلی الله علیه و آله، که برای همه مشـافهین حاصـل بوده است. این گونه نبوده که بعضـی از مخـاطبین و مشافهین واجد این نعمت بوده و بعضـی فاقد آن باشند. و یا حتی نسبت به یک نفر از مشافهین- با وصف این که مخاطب است- در زمـانی این قیـد وجـود داشـته و در زمـان دیگر وجود نداشـته باشـد. تمـام کسـانی که در مجلس پیـامبر صـلی الله علیه و آله حضور داشته‌اند، تا زمانی که مخاطبه تحقق داشته واجد صفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند.

مرحوم آخونـد در رابطه بـا این قسم از قیود ثمره را می‌پـذیرد، زیرا اگر احتمال دخالت این قیـد در وجوب نماز جمعه وجود داشـته باشد و خطاب هم اختصاص به مشافهین داشـته باشد، ما راهی برای اثبات وجوب نماز جمعه برای خودمان نداریم. نه خطاب به طور مستقیم شامـل حـال مـا می‌شود و نه قاعـده اشتراک می‌توانـد وجوب نماز جمعه را برای ما ثابت کنـد، زیرا عنوان ما مغایر با عنوان

مشافهین است. آنان از نعمت حضور

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۶

معصوم علیه السلام بهره‌مند بودند و ما از این نعمت محرومیم. و احتمال دخالت این قید در حکم هم وجود دارد. قسم دوّم: قیودی که احتمال فقدان در آنها راه دارد. یعنی حتی کسانی که در مجلس حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشتند، نسبت به آن قیود اختلاف داشتند. بعضی واجد آن قید و بعضی فاقد آن بودند. یا حتی شخص واحد، ممکن بود در حالتی واجد آن قید و در حالتی فاقد آن قید باشد. مرحوم آخوند در رابطه با این قسم از قیود ترتّب ثمره را نمی‌پذیرد و می‌فرماید:

چنین قیودی، اگر بخواهند در حکم دخالت داشته باشند، باید همان دلیلی که به آنان متوجه می‌شود، قید را ذکر کند. بخلاف قید حضور پیامبر صلی الله علیه و آله که لازم نیست گفته شود: «ای کسانی که ایمان آوردید و واجد صفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله هستید»، زیرا این قید برای همه وجود داشته است و نیازی به ذکر آن نبوده است امّا قیدی که برای بعضی وجود داشته و برای بعضی حاصل نبوده است و یا حتی برای شخص واحد، در بعضی حالات تحقق دارد و در بعضی حالات تحقق ندارد، اگر آیه این قید را مطرح نکند، ما اصالهٔ الاطلاق را نسبت به مشافهین جاری کرده و دخالت قید را نفی می‌کنیم.

سپس به کمک قاعده اشتراک حکم می‌کنیم که برای معدومین- که فاقد این قید هستند یا در بعضی از آنها وجود دارد و در بعضی وجود ندارد- نیز این قید دخالتی در ثبوت حکم ندارد. بنابراین در قسم دوّم از قیود، ثمره ترتب پیدا نمی‌کند و حکم برای ما ثابت است، خواه قائل به اختصاص خطاب به مشافهین باشیم یا این که قائل به تعمیم باشیم. ولی بنا بر قول به تعمیم، مستقیماً به اصالهٔ الاطلاق مراجعه می‌کنیم امّا بنا بر اختصاص خطاب به مشافهین، ابتدا باید اصالهٔ الاطلاق را در مورد مشافهین پیاده کنیم، سپس به ضمیمه قاعده اشتراک حکم را برای خودمان ثابت کنیم.[۲۹۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۷

## تعقّب عامّ به ضمیری که به بعض افراد عام برمی‌گردد

### اشاره

بحث در این است که اگر به دنبال عامّ، ضمیری بیاید که به بعض افراد عامّ برمی‌گردد، آیا این امر موجب تخصیص عامّ است؟ تحریر محلّ نزاع برای روشن شدن محلّ بحث، باید دو جهت را مورد توجه قرار داد: جهت اوّل: عنوانی که در اینجا اجمالًا مطرح شد، دارای دو صورت است و تنها یک صورت آن می‌تواند در محلّ نزاع داخل باشد: صورت اوّل: در کلام یک حکم وجود داشته باشد ولی برای بیان موضوع این حکم، دو جور تعبیر بکار رفته. یک تعبیر به نحو عموم و یک تعبیر به واسطه ضمیری که به بعض افراد عام برمی‌گردد. ولی عام و آن ضمیر- روی هم رفته- به عنوان موضوع برای حکم واحد می‌باشند. مثلًا اگر فرض کنیم در دلیلی این گونه وارد شده باشد: «المطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ» در اینجا بیش از یک حکم مطرح نیست و آن عبارت از «احقّ بودن زوج در رابطه با برگرداندن زوجه به زندگی زناشویی» است امّا در موضوع این حکم، عنوان «المُطَلَّقات» مطرح شده، که جمع محلّی به «ال» است و- وضعاً یا عرفاً- مفید عموم است و همه مطلّقات- خواه به طلاق رجعی باشد یا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۸

بائن- را شامل می‌شود. ولی در «أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» ضمیر «هنّ» به خصوص رجعیّات برمی‌گردد، زیرا تنها در طلاق رجعی است که شوهر حق رجوع دارد و در طلاق بائن حق رجوع به زوجه را ندارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: «این قسم از محلّ بحث ما خارج

است، زیرا تردیدی نیست که در اینجا رجوع ضمیر به بعض افراد عام موجب تخصیص عامّ است».[۲۹۴] ما نیز قبول داریم که این قسم از محلّ بحث ما خارج است ولی تعبیر به تخصیص دارای تسامح و تجوّز است. تخصیص، همیشه در رابطه با حکم است و با گفتن «المطلّقات» حکمی بر عام ترتب پیدا نکرده است تا عام، مخصَّص واقع شود. در اینجا فقط کلمه «المطلّقات» مطرح شده و قبل از این که حکمی برآن مترتب شود می‌فرماید: «أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ». اگر به جای ضمیر، مرجع آن مطرح می‌شد- یعنی گفته می‌شد: «المطلّقات أزواج المطلّقات الرجعیّهٔ أحقّ بردهنّ»- آیا آن را تخصیص می‌نامیدید؟ خیر، این تعبیر شبیه یک عطف بیان و تفسیر و توضیح است و نمی‌توان آن را تخصیص نامید. ولی این نزاع با مرحوم آخوند یک نزاع لفظی است و اثر حکمی ندارد. نزاع این است که آیا اسم این را تخصیص بنامیم یا نه؟ ولی ما خواه آن را تخصیص بنامیم یا ننامیم، این جمله متعرّض یک حکم است و موضوع این حکم هم «شوهران زنهای مطلقه رجعیّه» است و از محلّ بحث ما خارج است. صورت دوّم: در کلام دو حکم وجود داشته باشد که در موضوع یکی از آنها، عنوان عام مطرح باشد و در موضوع حکم دیگری ضمیری واقع شده که به بعض افراد عام برمی‌گردد نه به همه افراد آن. در اینجا تردیدی نداریم که حکم اوّل، مربوط به همه افراد عام و حکم دوّم مربوط به بعض افراد عام است. آنچه برای ما مشکوک است این است که آیا رجوع ضمیر به بعض افراد عام- در حکم دوّم- سبب می‌شود که ما در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۷۹

موضوع حکم اوّل تضییقی قائل شده و آن را اختصاص دهیم به همان مقداری که موضوع برای حکم دوّم واقع شده است؟ مثلًا در آیه شریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثهٔ قروء)[۲۹۵] موضوع- به حسب ظاهر- عبارت از «المطلّقات» است که جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است و مستقلًا موضوع برای یک اثر شرعی واقع شده است. یعنی اگر ما باشیم و نفس این آیه شریفه و از ضمیر بعدی صرف نظر کنیم، حکم می‌کنیم که مقتضای این آیه این است که همه مطلقات- چه رجعی باشند چه بائن- باید سه قرء عدّه نگه دارند.[۲۹۶] به دنبال این حکم، حکم دیگری مطرح است که در موضوع آن حکم، ضمیری اخذ شده که قطعاً به همه افراد «مطلّقات» برنمی‌گردد و آن این است که می‌فرماید: (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک)[۲۹۷]. اینجا می‌دانیم که «احق بودن زوج برای برگرداندن زوجه به زندگی زناشویی» مربوط به همه «مطلّقات» نیست بلکه خصوص مطلّقات رجعی دارای چنین حکمی هستند. در اینجا هم موضوع و هم حکم برای ما مشخّص است. بحث در این است که آیا رجوع ضمیر به مطلّقات رجعی- در حکم دوّم- سبب می‌شود که ما در رابطه با حکم اوّل ملتزم به تخصیص شده و بگوییم: در (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء) نیز مطلّقات رجعی اراده شده‌اند؟ در نتیجه حکم عدّه، در رابطه با مطلّقات رجعی است و آیه شریفه متعرّض حکم عدّه مطلّقات بائن نیست. این جهت، در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است ۲۹۸] و ما آن را همراه با توضیح بیان کردیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۰

جهت دوّم: ممکن است کسی بگوید: از کجا معلوم که ضمیر در (بعولتهنّ أحقّ بردّهن فی ذلک) به بعض افراد عام برمی‌گردد؟ در پاسخ می‌گوییم: یکی از این دو راه می‌تواند مطلب را برای ما ثابت کند: راه اوّل: از ادلّه شرعیه‌ای مانند اجماع و روایات استفاده کنیم که این «احقّ بودن به ردّ» مخصوص شوهران مطلّقات رجعیه است. راه دوّم: از عقل استفاده کنیم. مثلًا اگر مولا بگوید: «أهِن الفساق» سپس بگوید «و اقتلهم»، اینجا عقل می‌گوید: «لابد مقصود مولا این نیست که همه فسّاق کشته شوند، زیرا فسق به تنهایی موجب استحقاق قتل نمی‌شود بلکه فاسق خاصّی است که باید کشته شود، مثل کافر حربی و مرتد و ... در نتیجه این «و اقتلهم» را عقل به بعضی از فسّاق اختصاص می‌دهد. حال که «و اقتلهم» همه فسّاق را شامل نشد، آیا این قرینه می‌شود که «أهن الفسّاق» هم اختصاص به همین فسّاقی داشته باشد که قتل آنها واجب است؟ یا این که «أهن الفسّاق» به عموم خودش باقی است؟ روشن است که اگر ما این مطلب را از راه دلیل نقلی استفاده کنیم، دلیل نقلی به عنوان قرینه منفصله مطرح خواهد بود، چون فرض این است که

در خود این دو عـام قرینه‌ای بر رجوع ضـمیر به بعض افراد عـام وجود نـدارد. امّا اگر از طریق حکم عقل این معنا را بـدست آوریم، حکم عقل به منزله قرینه متّصـله خواهـد بود. اکنون با توجه به جهت دوّم، بحث در این است که آیا هر دو صورت فوق ۲۹۹] داخل در محـلّ نزاع است یـا فقط یکی از آنها داخل در محلّ نزاع است؟ سه احتمال وجود دارد: ۱- هر دو داخل در محل نزاع باشند، ۲- خصوص صورت اوّل داخـل در محل نزاع باشـد، ۳- خصوص صورت دوّم داخـل در محل نزاع باشـد. در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که یکی از احتمالات سه‌گانه را نفی می‌کند و آن قرینه این است که ما وقتی به کلمات اصولیین مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم مثالی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۱

این مورد مطرح می‌کنند، از قبیل قسم اوّل است. یعنی جایی است که ما از دلیل خارج استفاده کنیم که ضمیر در حکم دوّم به بعض افراد عامّ برمی‌گردد. همه کسانی که این مسئله را مطرح کرده‌اند، به آیه شریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهْ قروء ... و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک ...) مثال زده‌انـد و در این آیه رجوع ضـمیر به بعض افراد عامّ از دلیل خارج و قرینه منفصـله اسـتفاده می‌شود. لـذا این احتمال کنار می‌رود که ما بخواهیم محلّ نزاع را خصوص جایی قرار دهیم که رجوع ضـمیر به بعض افراد عامّ از طریق عقل فهمیـده شود. دو احتمـال دیگر باقی می‌مانـد. یکی این که محلّ نزاع خصوص قرینه منفصـله باشـد و دیگر این که محلّ نزاع اعمّ از قرینه منفصـله و متّصـله باشـد ولی مثال را به قرینه منفصـله زده‌انـد و مثال موجب نمی‌شود که محلّ نزاع اختصاص به مورد مثال پیدا کند. لذا با توجه به این دو احتمال ما ناچاریم هر دو صورت را مورد بحث قرار دهیم:

### صورت اوّل: استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از قرینه منفصله

این صورت، قدر متیقّن از محلّ نزاع است، چون کسانی که مسئله را مطرح کرده‌اند، آیه شـریفه (المطلّقات یتربّصن بأنفسـهنّ ثلاثهْ قروءٍ ... و بعولتهن أحقّ بردّهنّ فی ذلک)[۳۰۰] را مطرح کرده‌اند و این آیه مثال برای صورت اوّل است. مقدّمه بحث: در بحث «آیا تخصیـص عـامّ موجب مجـازیت در عامّ است؟» گفتیم: قـدمای از اصولیین معتقـد بودنـد که تخصـیص عامّ مسـتلزم مجازیت در عامّ است. ولی مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۲

آخوند و محقّقین از متأخرین معتقدند تخصیص عامّ مستلزم مجازیّت در عامّ نیست.

اینـان می‌گوینـد: این گونه نیست که خاصّ کاشف از این باشـد که عامّ در غیر معنای موضوع له خودش اسـتعمال شـده است. بلکه عامّ چه تخصـیص بخورد، چه تخصـیص نخورد، در همان معنای حقیقی خودش اسـتعمال شده و از نظر مستعمل فیه هیچ تغییری در آن ایجاد نشده است. و تخصـیص، تصـرّف در اراده جدّی است نه در اراده استعمالی. و به عبارت دیگر: تخصیص در اصالهْ التطابق بین اراده جـدّی و اراده اسـتعمالی تغییر به وجود می‌آورد، امّـا در اصـل اراده اسـتعمالی- که ملاـک حقیقت و مجاز است- تصـرّفی نمی‌کند. لذا تخصـیص مستلزم هیچ‌گونه مجازیتی نیست. لازمه یک چنین مبنایی این است که در ما نحن فیه بگوییم: قرینه منفصله- که بر رجوع ضـمیر در «بعولتهنّ» به بعض افراد عـام دلاـلت می‌کنـد- وقتی بـا آیه شـریفه (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) مواجه شود، هیچ عنوانی غیر از تخصـیص نمی‌تواند داشـته باشد. وقتی این‌طور شد، نتیجه می‌گیریم که آنچه مطرح شده که «الضـمیر یرجع إلی بعض أفراده» کلاـم درستی نیست. بلکه ضـمیر در «بعولتهنّ» به جـای اسم ظاهر نشسـته و به جمیع افراد عام برمی گردد، زیرا رجوع ضـمیر هم-ماننـد حقیقت و مجاز- از شـئون اسـتعمال است و ربطی به اراده جـدّی و مراد جـدّی نـدارد. لذا بعولتهنّ به معنای «بعولهْ جمیع المطلّقات» است. و تخصیص عامّ هیچ تغییری در مراد استعمالی- و این که معنای حقیقی اراده شده است- ایجاد نمی‌کند. تخصیص

در اراده جدّی تصرّف کرده و گفته است: مراد جدّی، «بعولـهٔ جمیع المطلّقات» نیست بلکه «بعولـهٔ خصوص المطلّقات الرجعیّات» است. در نتیجه ما در اینجا دو «المطلّقات» عامّ داریم: یکی (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء) و دیگری «بعولهٔ المطلّقات أحقّ بردّهنّ» که با ضمیر بیان شده است. و دلیل خارجی، عامّ دوّم را تخصیص می‌زند و نتیجه این می‌شود که اراده جدّی، منحصر به ماعدای مورد مخصِّص است. امّا در رابطه با عامّ اوّل چیزی نداریم که حتی بتواند از نظر اراده جدّی در آن تغییری ایجاد کند. بله، ما احتمال می‌دهیم که عامّ اوّل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۳

هم- از نظر اراده جدّی- اختصاص به خصوص مطلّقات رجعیّه داشته باشد ولی این احتمال مثل این است که مولا یک «أکرم العلماء» گفته باشد و ما شک کنیم آیا مخصّصی دارد یا نه؟ پس فحص کنیم و مخصّصی برای آن نیابیم که در این صورت به اصالهٔ العموم مراجعه می کنیم. در ما نحن فیه- یعنی عامّ اوّل- نیز دلیلی برای تصرف در اراده جدّی نداریم و عموم به حال خودش باقی است. ولی مرحوم آخوند گویا این مبنای دقیق و متین خود را فراموش کرده می‌فرماید: در اینجا امر دائر بین یکی از دو مطلب است: ۱- در مرجع ضمیر تصرف کرده و بگوییم: المطلّقات در (المطلّقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء) اختصاص به مطلّقات رجعیّه دارد. و قرینه بر این تصرّف هم این است که ضمیر در (بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک) بلا اشکال به مطلّقات رجعیه برمی گردد. ۲- مرجع ضمیر را به عموم خودش باقی بگذاریم ولی در ناحیه ضمیر تصرف کرده و ملتزم به مجازیت شویم. مجازیت هم به دو صورت است. الف: مجاز در کلمه. یعنی بگوییم: ضمیر در «بعولتهنّ» ضمیر جمع است و ضمیر جمع برای این وضع شده است که به تمام افراد مرجعش رجوع کند و تمام افراد مرجعش را شامل شود ولی در اینجا به بعض افراد مرجع برمی گردد پس در غیر معنای موضوع له خودش استعمال شده است. ب: مجاز در اسناد. به این معنا که یکایک کلمات در معنای حقیقی و موضوع له خودشان استعمال شده‌اند ولی اسنادی که در جمله وجود دارد، اسناد به غیر ما هوله است. مثل «أنبت الربیعُ البقلَ» یعنی فصل بهار، سبزی و گیاه را رویاند. در اینجا «أنبت» و «الربیع» و «البقل» در معنای حقیقی خودشان استعمال شده‌اند ولی اسناد انبات به ربیع، اسنادی مجازی است، زیرا فاعل واقعی انبات، خداوند متعال است. بر این اساس ممکن است در ما نحن فیه گفته شود: ضمیر در «بعولتهنّ» به همه مطلّقات

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۴

برمی‌گردد ولی نسبت دادن «أحقّ» به جمیع مطلّقات، اسناد به غیر ما هو له است، زیرا «أحقّ بودن به ردّ مطلّقات» حقیقتاً قابل اسناد به همه «بعولـهٔ المطلّقات» نیست بلکه آنچه حقیقتاً این «أحقّ بودن» به آن اسناد داده می‌شود، عبارت از «بعولـهٔ المطلّقات الرجعیّات» است. به عبارت دیگر: ما در اینجا دو اصالهٔ الظهور داریم: یکی اصالهٔ الظهور در رابطه با مرجع ضمیر- یعنی «المطلّقات»- که اقتضاء می کند مقصود از «مطلّقات» همه مطلّقات باشند. و دیگری اصالهٔ الظهور در ناحیه ضمیر که اقتضاء می کند ضمیر به همه افراد مرجعش برگردد نه به بعض افراد آن. و ما از خارج می‌دانیم که جمع بین هر دو اصالهٔ الظهور برای ما امکان ندارد. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: در موارد دیگری که ما دو اصالهٔ الظهور داشته باشیم و اجمالًا بدانیم که یکی از این دو اصالهٔ الظهور باید کنار برود، لازمه علم اجمالی این است که هر دو اصالهٔ الظهور از حجّیت ساقط می‌شوند. ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که مانع از جریان اصالهٔ الظهور در ناحیه ضمیر است و اصالهٔ الظهور در ناحیه مرجع بلا معارض خواهد بود. بیان مطلب: اصالهٔ الظهور، اصلی شرعی نیست که ما به دلیل این اصل شرعی مراجعه کنیم، بلکه اصلی عقلائی است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم می‌بینیم عقلاء برای کشف مراد متکلّم به اصالهٔ الظهور مراجعه می کنند. یعنی در جایی که مراد متکلّم برای مستمع معلوم نباشد، مثل این که متکلّم گفته باشد: «رأیت أسداً» و ما ندانیم که آیا مراد او «حیوان مفترس» بوده یا «رجل شجاع»؟ و قرینه‌ای بر خلاف معنای حقیقی هم در کلام مطرح نکرده باشد. اینجا عقلاء با مراجعه به اصالهٔ الظهور کشف می کنند که مراد متکلّم، «حیوان مفترس»- که معنای

حقیقی و ظاهر کلمه اسد است- می‌باشد. پس این گونه نیست که همه جا بتوانیم از اصالهٔ الظهور استفاده کنیم.

مثلًا اگر در موردی مراد متکلّم برای ما معلوم باشد ولی ندانیم آیا معنای مراد، به عنوان معنای حقیقی لفظ بوده یا به عنوان معنای مجازی لفظ؟ در اینجا نمی‌توانیم به اصالهٔ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۵

الظهور تمسّک کرده و حقیقی یا مجازی بودن را بدست آوریم.[۳۰۱] بر این اساس در ما نحن فیه می گوییم: نسبت به عامّ اوّل، مراد مولا- برای ما روشن نیست و نمی‌دانیم آیا از «المطلّقات» در (المطلّقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثهٔ قروء) خصوص مطلّقات رجعیّه اراده شده یا اعم از مطلّقات رجعیّه و بائنه اراده شده است؟ لذا برای استکشاف مراد خداوند می‌توانیم اصالهٔ الظهور را پیاده کنیم امّا در ناحیه ضمیر در (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) مراد خداوند برای ما معلوم است و از این جهت تردیدی نداریم. ما به کمک قرائن منفصله- یعنی روایات- برایمان روشن است که (و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ) اختصاص به مطلّقه‌های رجعیّه دارد. و با معلوم بودن مراد مولا، جایی برای اصالهٔ الظهور وجود ندارد.[۳۰۲] این بیان مرحوم آخوند با راهی که ما مطرح کردیم از نظر نتیجه یکی می‌شود ولی این راه بر خلاف مبنای ایشان در مسأله تخصیص عامّ است. ایشان تخصیص عام را مستلزم مجازیت نمی‌دانند و معتقدند تخصیص عام سبب نمی‌شود که از نظر اراده استعمالی و از نظر مستعمل فیه، مجازیتی در عام تحقّق پیدا کند. ضمیر (و بعولتهنّ) به جای اسم ظاهر «المطلّقات» نشسته و «المطلّقات» هم عمومیت دارد. و این که روایات و فتاوی (و بعولتهنّ ...) را تخصیص زده، سبب مجازیت نمی‌شود بلکه عام به عموم و حقیقت خودش باقی است و از جهت اراده استعمالی هیچ‌گونه تصرّفی در عام ایجاد نمی‌شود بلکه دلیل مخصّص در اراده جدّی تصرّف می کند و مراد مولا را محدود و مقصور می کند. پس ضمیر به تمام افراد عامّ برمی گردد و هیچ‌گونه مجازیتی- نه قبل از تخصیص و نه بعد از تخصیص- در کار نیست. قدر مسلّم این است که دلیل مخصّص آمده و (بعولتهنّ ...) را تخصیص زده است. امّا نسبت به (المطلّقات یتربّصن بأنفسهن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۶

ثلاثهٔ قروء)، هرچند ما احتمال تخصیص می‌دهیم ولی تا وقتی دلیل بر تخصیص عام نداشته باشیم، اصالهٔ العموم حاکم است.

### صورت دوّم: استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از طریق عقل

مثل این که مولا- بگوید: «أهن الفسّاق و اقتلهم». در اینجا دو حکم از ناحیه مولا- صادر شده است: در حکم اوّل عنوان «الفسّاق» مطرح شده که جمع محلّی به ال و مفید عموم است و در حکم دوّم ضمیری مطرح شده که به حسب ظاهر به همه فسّاق برمی گردد ولی- فرض می کنیم- که عقل در اینجا بگوید: مجرّد فسق موجب استحقاق قتل نمی‌شود و بعضی از فسّاق استحقاق قتل دارند، مثل فاسقی که کافر باشد.[۳۰۳] این مخصِّص لبّی به منزله قرینه متّصله است لذا به مجرد این که عقل «و اقتلهم» را می‌شنود، محدوده حکم دوّم برای او روشن می‌شود و تردیدی در آن وجود ندارد. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا نسبت به حکم اوّل- که عقل هیچ‌گونه نظری ندارد و هم احتمال اراده همه فسّاق و هم احتمال اراده خصوص فسّاق واجب القتل را می‌دهد- چگونه برخورد کنیم؟ این مسئله مثل جایی است که در کلام قرینه‌ای وجود داشته باشد ولی استناد متکلّم به این قرینه برای ما روشن نباشد، مانند این که مولا استثنائی را بعد از چند جمله ذکر کند و این استثناء صلاحیت رجوع به همه آن جمله‌ها را دارا باشد، مثلًا بگوید: «أکرم الفقهاء و النحویّین و الاصولیّین إلّا زیداً» و در خارجْ هم زیدِ فقیه وجود داشته باشد و هم زیدِ اصولی و هم زیدِ نحوی. در اینجا تردیدی در استثنای زید از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۷

جمله اخیر نداریم ولی شک داریم که آیا «إلّا زیداً» اختصاص به جمله اخیر دارد یا به تمام جمل ارتباط دارد؟ در اینجا عنوان سوّمی مطرح است. بیان مطلب: در بحث‌های گذشته گفتیم: مخصّص منفصل، هیچ ضربه‌ای به عموم عام نمی‌زند. و عام از نظر مستعمل فیه و ظهور در عموم هیچ تغییری نمی‌کند، بلکه مخصِّص منفصل، در اراده جدّی مولا تصرف کرده و دایره مراد جدّی مولا را محدود می‌کند به ماعدای مورد مخصّص. ولی مخصّص متصل، مانع از انعقاد ظهور برای عام است.[۳۰۴] و اصولًا بکار بردن عنوان «مخصّص» در مورد «مخصّص متّصل»، همراه با نوعی تسامح و تجوّز است، زیرا ما عامّی نداریم که تخصیص خورده باشد. امّا در مورد «استثنای واقع بعد از جمل متعدّده» عنوان سوّمی در کار است، زیرا نسبت به جمله اخیر عنوان مخصّص متّصل مطرح است و هیچ‌گونه ظهوری در عموم وجود ندارد. امّا نمی‌دانیم آیا «إلّا زیداً» به جمله‌های قبلی برمی‌گردد یا نه؟ به‌همین‌جهت نمی‌توانیم نسبت به آن جمله‌ها عنوان مخصّص متّصل را مطرح کنیم. عنوان مخصّص منفصل هم در کار نیست، زیرا ما چیزی به عنوان دلیل منفصل نداریم. آنچه هست همین جمله است که مشتمل بر سه حکم و یک استثناء است. به عبارت علمی: در اینجا چیزی هست که صلاحیت قرینه بودن را دارد ولی نمی‌دانیم آیا متکلّم بر این قرینه اتّکال کرده یا نه؟ در چنین موردی کلام اجمال پیدا می‌کند، یعنی نه می‌توانیم بگوییم: «کلام، ظهور در عموم دارد» و نه می‌توانیم بگوییم: «ظهور در عموم ندارد». ما نحن فیه نیز همین‌طور است. مولا گفته است: «أهن الفسّاق و اقتلهم» عقل

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۸

می‌گوید: «مجرّد فسق، سبب استحقاق قتل نمی‌شود، بلکه فسق خاصّی- مثل کفر یا ارتداد- چنین خصوصیتی دارد». این حکم عقل، به عنوان قرینه متّصله‌ای برای «اقتلهم» است و صلاحیت این را دارد که قرینه برای «أهن الفسّاق» هم باشد ولی این امر برای ما معلوم نیست لذا کلام مجمل می‌شود. به‌همین‌جهت دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه می‌شود و نوبت به اصول عملیه می‌رسد. اصول عملیه نیز به اختلاف موارد فرق می‌کند. در ما نحن فیه شک می‌کنیم آیا اهانت فاسق غیر کافر، واجب است یا نه؟ و این شبهه حکمیّه وجوبیه و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است. این مطلب در ذیل کلام مرحوم آخوند مطرح شده است ۳۰۵] ولی باید توجّه داشت که در کلام ایشان خلط صورت گرفته است، زیرا مسأله ما دارای دو صورت است و مطلب فوق در ارتباط با جایی است که دلیل حاکم به اختصاص، عبارت از عقل باشد.

امّا جایی که اختصاص را از راه دلیل منفصل استفاده کنیم مثل (و بعولتهن أحق بردّهن فی ذلک) جای این حرفها نیست. در چنین جایی عام دوّم تخصیص خورده بود و عام اوّل بر عموم خود باقی بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۸۹

## تخصیص عام با مفهوم

### اشاره

بحث در این است که آیا تخصیص عامّ منطوقی با مخصّص مفهومی جایز است یا نه؟ مرحوم آخوند در ابتدای این بحث می‌فرماید: «تخصیص عام به مفهوم موافق، مورد اتفاق است امّا تخصیص آن به مفهوم مخالف مورد اختلاف است».[۳۰۶] به‌همین‌جهت ایشان در ارتباط با تخصیص عام به مفهوم موافق بحثی نکرده‌اند. ولی به نظر ما باید در مورد هر دو مسئله بحث کرد.

### بحث اوّل: تخصیص عامّ با مفهوم موافق

### اشاره

در اینجا دو مطلب را بایـد مورد توجّه قرار دهیم: مطلب اوّل: اجماع در مسأله اصولی حجّیت نـدارد، زیرا دلیل حجّیت اجماع، آن را در محـدوده مسائل فقهی و عملی حجّت می‌داند. اگر همه فلاسـفه عالم در مسأله‌ای اتّفاق کنند و اتّفاق آنها برای ما به عنوان اتّفاقِ محصّل باشد، این اتّفاق برای ما حجّت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۰

نخواهد بود. اگر همه لغویین در مورد مسأله‌ای لغوی اتفاق داشته باشند، اتفاق آنان برای ما حجّت نخواهد بود.[۳۰۷] مسائل اصولی نیز همین‌طور است. مسائل اصولی یـا مبنـای عقلی دارد، یا مبنای عقلایی و عرفی. اگر مبنای عقلی داشته باشـد، بسـتگی به ادراک عقـل انسـان دارد. در بحـث مقـدّمه واجب- که مبنـای عقلی داشت- اگر همه اصـولیین اتفـاق کننـد که بین وجـوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه عقلیه وجود دارد، این اتفاق برای کسی که عقلش چنین چیزی را ادراک نمی‌کند، حجّت نیست. و اگر مبنای عقلایی و عرفی داشـته باشـد بایـد ببینیم عرف و عقلاء چه می‌گویند؟ ما نحن فیه مسأله‌ای اصولی است که مبنای عقلایی و عرفی و قانونی دارد.

می‌خواهیم ببینیم آیـا می‌توان مفهوم موافق را به عنوان تبصـره و مخصِّـص بر یـک قانون عام قرار داد؟ در اینجا اتفاق علماء بر جواز تخصیص عام به مفهوم موافق نمی‌تواند حجّت باشد. مضافاً به این که اجماعِ مطرح شده توسط مرحوم آخوند، اجماع منقول است و اجمـاع منقول حتی در مسائـل فقهی هم حجّیت نـدارد. بله، در مسائـل اصولی گاهی به مسائلی برخورد می‌کنیم که بایـد از روایات گرفته شـود، مثـل برائت نقلیّه و استصـحاب- بنـابراین که حجیت استصـحاب، از راه روایـات باشـد، نه از طریق دیگر- در اینجـا اگر مسأله استصـحاب را به مسأله‌ای فقهی برگردانیم و آن را قاعده‌ای فقهی بدانیم،[۳۰۸] در این صورت چنانچه مورد اجماع واقع شود، چنین اجماعی حجّت خواهد بود. اما اگر گفتیم: در عین این که استصحاب از روایات استفاده می‌شود، ولی مسأله استصحاب، مسأله فقهی نیست، زیرا «لا تنقض الیقین بالشکّ» ماننـد «لا تشـرب الخمر» نیست که یک حکم اسـتقلالی تحریمی را بیان کند، به گونه‌ای که اگر کسی بر خلاف مقتضای آن عمل کرد، کار حرامی انجام داده باشد و استحقاق عقوبت پیدا کند. مثلا کسی یقین به طهارت لباس خود داشت، سپس شک کرد که آیا این لباس با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۱

نجـاست ملاقـات کرده یـا نه؟ به جـای این که استصـحاب طهـارت کنـد، با لباس معامله نجاست کرده و آن را تطهیر کرد. در اینجا نمی‌توان گفت: «چنین کسی کار حرامی انجام داده و مستحقّ عقوبت است». «لا تنقض الیقین بالشکّ» شبیه یک حکم طریقی است. می‌خواهـد بگوید: «یقین به متیقّن سابق، اگرچه الآن باقی نیست ولی برای شـما حجت است». به عبارت دیگر: «یقین به حدوث یک شی‌ء، همان‌طور که نسبت به حـدوث، حجّیت ذاتی دارد، نسـبت به بقاء هم حجّیت تعبّدی پیدا می‌کند. اگر مسأله «لا تنقض الیقین بالشـک» به حجّیت برگشت کرد، دیگر مسأله‌ای فقهی نخواهـد بود، بلکه مسأله‌ای اصولی بوده و اجماع در آن حجّیت نـدارد. مگر این که مـا بیـاییم حجّیت و امثـال آن را یکی از احکام فرعیّه بـدانیم که در این صورت، اجماع در مورد آن حجّت می‌شود. بنابراین مسأله اتفاقی که مرحوم آخوند در این زمینه مطرح کردند، باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

### تفاوت اساسی مفهوم موافق با مفهوم مخالف

### اشاره

مفهوم مخالف دارای دو ویژگی اساسی است: اوّلًا: مفهوم مخالف، در ایجاب و سلب با منطوق مخالفت دارد. ثانیاً: راه استفاده آن- بنا بر ثبوت مفهوم- راه روشن و واضحی است. مثلًا در مورد قضیّه شرطیه بحث است که آیا شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء دارد یا نه؟

منکرین ثبوت مفهوم می‌گویند: «شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء ندارد» ولی قائلین به ثبوت مفهوم معتقدند: «شرط، علّیت منحصره برای ثبوت جزاء دارد و بر این اساس وقتی علّیت منحصره منتفی شد، معلول هم منتفی شده و جمله شرطیه دارای مفهوم مخالف خواهد شد». امّا مفهوم موافق قضیه‌ای است که از نظر ایجاب و سلب با منطوق موافقت دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۲

ولی آیا از چه راهی استفاده می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید ابتدا معنای مفهوم موافق مورد بحث قرار گیرد.

## معنای مفهوم موافق:

### اشاره

در ارتباط با معنای مفهوم موافق، پنج احتمال وجود دارد که به صورت مانعهٔ الخلوّ مطرحند، یعنی معنای مفهوم موافق از بین این معانی بیرون نیست ولی مانعهٔ الجمع هم نیستند یعنی ممکن است دو یا چند یا همه احتمالات مطرح باشند:[۳۰۹] احتمال اوّل: مقصود از مفهوم موافق، الغاء خصوصیّت باشد. یعنی اگرچه در کلام متکلّم- به حسب ظاهر- خصوصیّتی مطرح است ولی وقتی این کلام بر عرف عرضه می‌شود، عرف این خصوصیت را الغاء کرده و آن را در موضوع حکم دخیل نمی‌داند.

مثل این که روایت می‌گوید: «اگر رجل در رکعات نماز بین سه و چهار شک کند، باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کرده سپس نماز احتیاط بخواند».[۳۱۰] در موضوع این حکم، عنوان «رجل» مطرح است ولی وقتی این روایت در اختیار عرف قرار می‌گیرد، عرف برای عنوان رجولیّت هیچ خصوصیّتی نمی‌بیند لذا عنوان رجولیّت را الغاء کرده و می‌گوید: «این روایت می‌خواهد حکم مطلق مصلّی شاکّ بین سه و چهار را بیان کند، خواه مرد باشد یا زن». به‌همین‌جهت در احکام شکوک در رکعات نماز هیچ فقیهی بین رجل و مرئه فرق نگذاشته است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۳

اگر مفهوم موافق به معنای الغاء خصوصیت باشد، باید اسم مفهوم را از آن برداریم، زیرا خود این روایت به دلالت منطوقی هم حکم رجل را مطرح کرده، هم حکم مرئه را، و هدف امام علیه السلام بیان حکم مصلّی شاکّ بین سه و چهار است و ذکر عنوان رجل جنبه مثال دارد و دایره حکم را محدود به خودش نمی‌کند بلکه حکم به صورت مطلق القاء شده است. در این صورت همان‌طور که منطوق روایت مذکور می‌تواند به عنوان مخصّص برای عامّ مطرح باشد، مفهوم آن نیز می‌تواند عامّ را تخصیص بزند.

توضیح: در ارتباط با شک بین سه و چهار، ما با دو دسته دلیل مواجه هستیم: ۱- ادلّه استصحاب که می‌گوید: «لا تنقض الیقین بالشکّ» و مقتضای آن ادلّه این است که در مورد شکّ بین سه و چهار استصحاب عدم اتیان اکثر را پیاده کنیم. ۲- روایت مذکور که می‌گوید: «اگر مردی بین سه و چهار شک بکند باید بناء را بر چهار بگذارد». بدون تردید منطوق این روایت به عنوان تخصیصی در مقابل ادلّه استصحاب مطرح است. و بنابراین احتمال که مفهوم به معنای الغاء خصوصیت باشد، مفهوم آن نیز به عنوان تخصیصی در مقابل ادلّه استصحاب خواهد بود. و شاکّ بین سه و چهار- خواه مرد باشد یا زن- باید بناء را بر چهار بگذارد و حقّ

ندارد استصحاب عدم اتیان اکثر را پیاده کند. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل، صلاحیت مخصّص بودن مفهوم موافق برای عامّ کاملًا روشن است و هماهنگ با معنای مفهوم موافق است. احتمال دوّم: مقصود از مفهوم موافق، کنایه باشد. این احتمال نزدیک‌تر از مسأله الغاء خصوصیت است، برای این که در باب کنایه وقتی به الفاظ توجّه کنیم می‌بینیم.

معنای حقیقی الفاظ اراده نشده است بلکه ملزومِ معنای حقیقی اراده شده است و به عبارت دیگر: در کنایه، ذکر لازم و اراده ملزوم است. به گونه‌ای که ملاک در صدق و کذب، وجود و عدم وجود ملزوم است و وجود و عدم وجود لازم، هیچ نقشی در صدق و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۴

کذب قضیه کنائیّه ندارد. مثلًا جمله «زید، درِ خانه‌اش باز است» کنایه از سخاوت زید است. سخاوت- از نظر لغت- نه با «در» تناسب دارد، نه با «خانه» و نه با «باز بودن».

ملاک در صدق و کذب این قضیّه هم وجود و عدم وجود سخاوت است. خواه مدلول مطابقی واقعیت داشته باشد یا واقعیّت نداشته باشد. اگر مقصود از مفهوم موافق، معنای کنایی باشد، ما باید ملتزم شویم که غرض اصلی متکلّم، بیان همین ملزوم است و هدفی غیر از این ندارد. بنابراین احتمال نیز مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند بلکه جواز تخصیص آن روشن‌تر از احتمال اوّل است، زیرا هدف اصلی متکلّم، بیان همین ملزوم بوده و چه‌بسا لازم، وجود خارجی نداشته باشد. احتمال سوّم: مقصود از مفهوم موافق، چیزی است که از طریق علّت منصوصه بدست آمده باشد. ما در روایات به مواردی برخورد می‌کنیم که به علّت حکم تصریح شده است. از طرف دیگر می‌دانیم که حکم- از نظر توسعه و تضییق- دایر مدار علّت است. مثلًا در جمله «لا تشرب الخمر لأنّه مسکرٌ» اگر علّت حرمت را منحصر در مسکریت بدانیم،[۳۱۱] این حکم به عنوان منصوص العلّة مطرح خواهد بود. در این صورت می‌گوییم: حکم، دایر مدار توسعه و تضییق علّت است و ما غیر از خمر عناوین دیگری- مثل نبیذ- نیز داریم که واجد صفت مسکریت می‌باشند و استفاده حکم به نحو عموم، مبتنی بر این است که کبرایی در این کلام پنهان باشد و الّا ذکر علّت، مستلزم لغویت است. و آن کبری عبارت از «کلّ مسکر حرام» است، که با ذکر علّت، نیازی به تصریح به آن نبوده است.[۳۱۲]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۵

بر این اساس در ما نحن فیه گفته می‌شود: مقصود از مفهوم موافق، مواردی است که علّت در آنها جریان دارد. مثلًا در «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» فقط خمر بیان شده است و «لا تشرب النبیذ»، به عنوان مفهوم موافق برای آن مطرح است. این احتمال، اگرچه احتمال ضعیفی است ولی دلیلی نداریم که بر منصوص العلّة نمی‌توان مفهوم موافق را اطلاق کرد. بنابراین احتمال نیز مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند، وقتی مولا می‌گوید: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، گویا کبرای کلّی «کلّ مسکر حرام» را خودش دارد بیان می‌کند ولی با توجه به این که تعلیل را مطرح کرده است، نیازی ندیده است که کبرای کلّی را مورد تصریح قرار دهد. و این در حقیقت مثل چیزهایی است که محذوف است و قرینه بر حذف آن وجود دارد. پس همان‌طور که «لا تشرب الخمر» می‌تواند «کل شیء لک حلال» را- اگر در مقام بیان حکم واقعی باشد- تخصیص بزند، «لا تشرب النبیذ» نیز- که به عنوان مفهوم موافق است و از «لا تشرب الخمر» استفاده می‌شود- نیز می‌تواند «کلّ شیء لک حلال» را تخصیص بزند. احتمال چهارم: مراد از مفهوم موافق، فرد جلیّ- در مقابل فرد خفیّ، که منطوق است- باشد. به این معنا که متکلّم در مقام افاده حکم عامّی است ولی با توجه به این که عامّ دارای مصادیق خفی و مصادیق جلیّ است، متکلّم فکر می‌کند که اگر حکم را به نحو عامّ القاء کند، شاید مخاطب انتقال به فرد خفیّ پیدا نکند و آن فرد خفی را جزء مصادیق عام به حساب نیاورد، لذا مستقیماً فرد خفیّ را مطرح می‌کند. در حالی که عام را اراده کرده و ذکر فرد خفیّ برای این است که مبادا از نظر مخاطب دور بماند. در آیه شریفه (و لا تقل لهما أُفّ)[۳۱۳] این احتمال وجود دارد، زیرا قول أُفّ تقریباً خفی‌ترین مراتب اظهار ناراحتی انسان است. خداوند متعال می‌خواهد بفرماید: «هیچ‌گونه اهانت و بی‌احترامی نسبت به پدر و مادر از خودتان نشان ندهید» ولی ملاحظه کرده است که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۶

اگر مسئله را به صورت عامّ مطرح کند، شاید این فرد خفیّ از ذهن مردم دور بماند لذا در مقام تعبیر، همین فرد خفیّ را مطرح کرده، در حالی که مقصود اصلی، افاده حکم به نحو عموم است. البته در آیه احتمال دیگری نیز وجود دارد که در احتمال پنجم مطرح خواهد شد.

ولی برفرض که آیه نتواند مصداقی برای احتمال چهارم باشد، کلیِ مسئله در جای خودش محفوظ است. که گاهی متکلم می‌خواهد حکم را به نحو عموم افاده کند ولی ملاحظه می‌کند اگر حکم را به نحو عموم القاء کند، شاید فرد خفیّ به ذهن مخاطب وارد نشود، لذا فرد خفیّ را مورد تصریح قرار می‌دهد. در اینجا نیز تردیدی وجود ندارد که مفهوم موافق می‌تواند مخصّص عامّ قرار گیرد. زیرا روی این احتمال، عمومیت حکم از خود آیه استفاده شده و آیه به دلالت لفظی هم فرد خفیّ و هم فرد جلیّ را شامل شده است. و همان‌طور که فرد خفیّ می‌تواند مخصّص عامّ قرار گیرد، فرد جلیّ نیز می‌تواند عامّ را تخصیص بزند. و وجهی ندارد که صلاحیت مخصّص بودن را از آن سلب کنیم. احتمال پنجم: مقصود از مفهوم موافق، اولویت قطعی باشد، به این معنا که متکلّم می‌خواهد معنایی را افاده کند ولی عقل- با توجه به این معنایی که متکلّم افاده کرده است- به اولویت قطعی معنای روشن‌تری را استفاده می‌کند. و اولویت قطعی، معتبر است، زیرا حجّیت قطع، ذاتی است.[۳۱۴] این احتمال نیز در آیه شریفه (و لا تقل لهما اُفّ) وجود دارد. به این معنا که (و لا تقل لهما اُفّ) نمی‌خواهد معنایی عامّ را افاده کند بلکه بر همین محدوده مفاد لفظی خودش دلالت دارد ولی در کنار این معنا یک اولویت قطعیه‌ای وجود دارد که می‌گوید: اگر اُفّ گفتن به پدر و مادر حرام باشد، فحش و ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی حرام خواهد بود. این بدان معنا نیست که آیه دلالت بر چنین معنایی می‌کند، بلکه محدوده دلالت آیه- روی این احتمال- همان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۷

قول اُفّ است ولی عقل می‌آید و حکم را توسعه می‌دهد.[۳۱۵] فرق بین این احتمال با احتمال چهارم این است که بنا بر احتمال چهارم، خود آیه می‌خواست بر حکم عامّی دلالت کند ولی بنا بر احتمال پنجم، خود آیه بر حکم عامّی دلالت ندارد بلکه این عقل است که حکم را توسعه و تعمیم می‌دهد. اکنون بحث در این است که اگر ما مفهوم موافق را این گونه معنا کنیم، آیا می‌توانیم عامّ را با آن تخصیص بزنیم؟

## کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر مفهوم موافق- به معنای اولویت قطعیّه- بخواهد مقابل عامّ قرار گیرد و آن را تخصیص بزند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا منطوق کلام، خارج از دایره تخصیص است یا منطوق هم به عنوان مخصّص مطرح است؟ اگر بگویید: «منطوق هم به عنوان مخصّص مطرح است» می‌گوییم: «در این صورت همین‌جا مسئله تمام می‌شود و جایی برای مطرح کردن مفهوم وجود نخواهد داشت، زیرا وقتی عام به وسیله منطوق تخصیص خورد و منطوق ثابت شد، مفهوم موافق و اولویت قطعیّه هم به دنبال آن خواهد آمد و لازم نیست مفهوم موافق به عنوان مخصّص مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۸

پس شما باید مسئله را در جایی فرض کنید که منطوق، عنوان مخصّص نداشته باشد و بخواهید مفهوم موافق را به عنوان مخصّص عامّ قرار دهید. و چنین موردی را نمی‌توان تصوّر کرد، زیرا هرجا پای اولویت قطعیّه در کار باشد، قبل از آنکه مفهوم بتواند به مقابله با عام برخیزد، باید منطوق در مقابل عامّ قرار گرفته و آن را تخصیص بزند. و وقتی منطوق، عام را تخصیص زد، مفهوم هم از

منطوق تبعیت می کند. و نمی‌توان موردی را پیدا کرد که منطوق هیچ گونه مخالفتی با عام نداشته باشد ولی آنچه که با اولویت قطعیّه منطوق ثابت می‌شود، در مقابل عام قرار گیرد، در اولویت قطعیّه، مسأله اصالت و تبعیّت مطرح است. اوّل باید قول به اُفّ حرام باشد، بعد نوبت به حرمت ضرب و شتم از راه اولویت قطعیّه برسد. در این صورت چگونه می‌توان تصور کرد که یک تابع و فرعی- یعنی مفهوم- معارض با عام باشد ولی خود اصل و ریشه- یعنی منطوق، که منشأ این اولویت است- هیچ گونه مقابله‌ای با عامّ نداشته باشد؟[۳۱۶] اشکال بر مرحوم نائینی:[۳۱۷] اگرچه در بیشتر موارد، مطلب به همان صورتی است که مرحوم نائینی فرمودند، ولی در عین حال می‌توان جایی را فرض کرد که هم مفهوم موافق به معنای اولویت قطعیه باشد و هم تقابل با عام تنها در ناحیه مفهوم وجود داشته باشد و خود منطوق هیچ گونه مخالفتی با عام نداشته باشد. مثال: فرض می کنیم از ناحیه مولا دو دلیل به صورت ذیل وارد شده است: دلیل اوّل: دلیل «لا تکرم العلماء». مقتضای عموم این دلیل، نهی از اکرام جمیع مصادیق طبیعت عالم است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۳۹۹

دلیل دوّم: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء». یعنی اکرام جاهلین از خدمه علمایی که تخصّص در فقه دارند، واجب است. این دو دلیل را وقتی از نظر منطوق کنار یکدیگر قرار دهیم، هیچ گونه ارتباط و تعارضی بین این دو مشاهده نمی کنیم. دلیل اوّل، اکرام علماء را حرام کرده و دلیل دوّم اکرام جهّال از خدمه فقهاء را واجب کرده است. حال ببینیم آیا بین مفهوم دلیل دوّم با عموم دلیل اول تعارضی وجود دارد؟ ابتدا باید توجه داشت که دلیل دوّم اگرچه یک قضیه وصفیه است ولی قضیّه وصفیّه دارای مفهوم نیست. یعنی «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» مفهومش این نیست که «اکرام علمای از خدّام فقهاء واجب نیست». و برفرض که کسی قائل به مفهوم وصف باشد، ما در اینجا روی فرضی بحث می کنیم که قضیه وصفیّه مفهوم نداشته باشد.

روشن است که مفهوم مطرح شده در مورد قضیه وصفیّه، مفهوم مخالف است و بحث ما در ارتباط با مفهوم موافق است. ولی در دلیل دوّم، اولویت قطعیّه وجود دارد و آن این است که اگر اکرام جهّال از خدمه فقهاء واجب باشد، اکرام غیر جهّال آنان به طریق اولی واجب خواهد بود. بلکه اولویت بالاتری هم در اینجا مطرح است و آن این است که اگر اکرام خدمتکاران فقهاء واجب باشد، اکرام خود فقهاء، به طریق اولی واجب خواهد بود. حال اگر مفهوم موافق را به معنای اولویت قطعیّه بدانیم، این دو مفهوم موافق، در مقابل «لا تکرم العلماء» قرار می گیرند. دلیل اوّل می گفت: «لا تکرم العلماء» یعنی هیچ عالمی نباید اکرام شود. اولویت اوّل می گوید: علمایی که خدمتکار فقیه باشند، اکرامشان واجب است. و اولویت دوّم می گوید: علمایی که فقیه باشند اکرامشان واجب است. پس ما توانستیم مثالی پیدا کنیم که در این مثال بین دو مطلب جمع شود: یکی این که مفهوم موافق به معنای اولویت قطعیه باشد و دیگر این که تقابل با عام، تنها در رابطه با مفهوم باشد و بین منطوق دو دلیل هیچ گونه مقابله‌ای وجود نداشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۰

بنابراین کلّیتی که مرحوم نائینی مطرح کردند قابل قبول نیست. در نتیجه اگر ما مفهوم موافق را به معنای اولویت قطعیّه بدانیم، در اکثر موارد آن، مفهوم موافق نمی‌تواند مقابل عامّ قرار گیرد، بلکه منطوق در مقابل عام قرار گرفته و عام را تخصیص می‌زند و مفهوم موافق به عنوان تابع مطرح است. امّا آیا در رابطه با موارد کمی که مفهوم موافق در مقابل عامّ قرار می گیرد چه باید گفت؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: ۱- مفهوم موافق، مستقلّا- و با قطع نظر از منطوق- در مقابل عامّ بایستد و آن را تخصیص بزند، مخصوصاً با توجّه به این که: اوّلًا: مفهوم موافق، ریشه‌ای قوی دارد و از راه اولویت قطعیّه عقلیّه بدست آمده است. ثانیاً: معروف این است که: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ». ثالثاً: بنا بر آنچه مرحوم آخوند فرمودند، تخصیص عام مستلزم مجازیت در عامّ نیست. زیرا تصرّفی که از ناحیه تخصیص ایجاد می‌شود، تنها در دایره اراده جدّی است و اراده استعمالی و معنای عام و مستعمل فیه عام به قوّت خودش باقی است. ۲- ما در صورتی وجود مفهوم موافق- به عنوان اولویت قطعیّه- را برای «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» قائل می‌شویم

که وجود چنین مفهومی با عام منطوقی- یعنی «أکرم العلماء»- درگیر نشود ولی در اینجا که بین آن دو، مقابله و تعارض پیش می‌آید، باید وجود مفهوم موافق را به طور کلّی انکار کرده و بگوییم: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» مفهوم ندارد. ۳- اگر ما بخواهیم دلیل دوّم را اخذ کنیم، نمی‌توانیم اولویت آن را کنار بگذاریم- چون اولویت آن، اولویت قطعیّه عقلیّه است- و اگر اولویت قطعیّه در کار آمد، با منطوق کلام مولا درگیر شده و منطوق را زمین می‌زند. به‌همین‌جهت دلیل دوّم را به طور کلّی- مفهوماً و منطوقاً- کنار گذاشته و فقط به «لا تکرم العلماء» اخذ کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۱

بررسی احتمالات سه‌گانه: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم و ریشه یک چنین مفهومی- که با اولویت قطعیه عقلیّه ثابت می‌شود- را ملاحظه می‌کنیم، و نیز این معنا را در نظر می‌گیریم که منطوق دلیل دوّم هیچ‌گونه مقابله‌ای با «لا تکرم العلماء» ندارد، احتمال اوّل را بر دو احتمال دیگر ترجیح می‌دهیم. اگر منطوق با عامّ مخالفت نداشت و مفهوم از طریق اولویت قطعیه عقلیّه ثابت شده بود، چه مانعی دارد که به این مفهوم، جنبه استقلالی داده و آن را به مقابله با عامّ بفرستیم و مخصّص عامّ قرار دهیم؟ مخصوصاً که تخصیص، چیز نادرالوقوعی نیست و مئونه زیادی لازم ندارد و تصرّف آن در عامّ هم تصرّفی نیست که مستلزم مجازیت باشد. نتیجه این می‌شود که هم در اکثر موارد کلام مرحوم نائینی- که ریشه اصلی مقابله را، منطوق قرار می‌داد- مسأله تخصیص تمام است و هم در این جایی که مفهوم موافق استقلال دارد و مقابله در محدوده مفهوم است و منطوق نقشی ندارد. امّا احتمال دوّم که بگوییم: «منطوق در اینجا وجود دارد ولی مفهوم را باید نادیده گرفت» با اولویت قطعیه عقلیّه نمی‌سازد. از این احتمال ضعیف‌تر این است که بیایم مفهوم و منطوق دلیل دوّم را کنار بگذاریم و فقط دلیل اوّل را اخذ کنیم. مگر «لا تکرم العلماء» چه‌کاره است که بتواند «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» را از صحنه خارج کند. چه مقابله‌ای بین این دو وجود دارد؟ نتیجه بحث در رابطه با تخصیص عام با مفهوم موافق: از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما هر معنایی را برای مفهوم موافق در نظر بگیریم، مفهوم موافق می‌تواند عامّ را تخصیص بزند. ولی مسئله قابل بررسی بود و به مجرّد ادّعای اتفاق- که مرحوم آخوند مطرح کرد- نمی‌توان اکتفاء کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۲

## بحث دوّم: تخصیص عامّ با مفهوم مخالف

آیا مفهوم مخالف می‌تواند عامّ را تخصیص بزند؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است. قبل از ورود به بحث لازم است به دو نکته توجّه شود: نکته اوّل: بحث در این است که ما عامّی داشته باشیم و مفهوم مخالف بخواهد- به عنوان مخصّص- فرد یا صنفی را از این عام خارج کند. بنابراین بحث در ما نحن فیه مربوط به عام و خاص است و نباید آن را با مسأله مطلق و مقیّد مقایسه کرد. این نکته را بدان جهت مطرح نمودیم که مثالی که بعضی‌ها در این رابطه زده‌اند، مربوط به مطلق و مقیّد است و ربطی به ما نحن فیه ندارد. آن مثال این است که گفته‌اند:

بعضی از روایات می‌گوید: «خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء».[۳۱۸] یعنی خداوند طبیعت و ماهیت آب را طهور آفریده و هیچ‌چیزی نمی‌تواند آن را نجس کند. در مقابل این روایات، روایات دیگری داریم، که می‌گوید: «إذا کان الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء».[۳۱۹] بنا بر این که قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد، مفهوم این قضیّه این می‌شود: «إذا لم یبلغ الماء قدر کرّ ینجّسه شیء»[۳۲۰] یعنی اگر ماء به اندازه کرّ نرسد، تحت تأثیر ملاقات با نجاست قرار گرفته و نجس می‌شود. پس از مطرح کردن این مثال، بحث کرده‌اند که آیا این مفهوم می‌تواند «خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء» را تخصیص بزند؟ ما می‌خواهیم بگوییم: این مثال ربطی به ما نحن فیه ندارد، زیرا «الماء» مفرد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۳

معرّف به ال جنس است و هیچ‌گونه دلالتی بر عموم ندارد بلکه بر ماهیت و تعریف ماهیت دلالت می‌کند. بله، اگر کسی مفرد معرّف به ال جنس را از الفاظ عموم بداند، مثال مذکور داخل در بحث ما خواهد بود. حال ببینیم آیا مثال معروف زیر را می‌توان در رابطه با ما نحن فیه مطرح کرد؟ اگر مولا از طرفی بگوید: «أکرم کلّ عالم» و از طرف دیگر بگوید: «إن جاءک زید العالم فأکرمه»، مفهوم جمله دوّم- بنا بر این که مفهوم داشته باشد- این می‌شود: «إن لم یجئک زید العالم فلا یجب إکرامه». آیا می‌توان گفت: مفهوم جمله «إن جاءک زید العالم فأکرمه» دلیل «أکرم کلّ عالم» را تخصیص می‌زند؟ این مثال نیز دارای مناقشه است، زیرا در اینجا «زیدِ عالم» از «أکرم کلّ عالم» خارج نشده است. «أکرم کلّ عالم» دارای دو خصوصیت است: ۱- خصوصیت عمومیّت، که کلمه «کلّ عالم» برآن دلالت می‌کند. ۲- خصوصیت دیگر این است که «سواء تحقّق المجیء أم لم یتحقّق». ولی آیا این خصوصیت از چه طریقی استفاده می‌شود؟ در بحث «کلّ» گفتیم سعه و ضیق دایره عموم، تابع سعه و ضیق دایره مدخول است. اکنون ببینیم آیا سعه و ضیق دایره مدخول از کجا استفاده می‌شود؟ مولا- گفته است: «أکرم کلّ عالم»، شاید مرادش «أکرم کلّ عالم عادل» بوده باشد. این که در عالِم فرقی بین عادل و غیر عادل نیست، از کجا استفاده می‌شود؟ در اینجا اگر بگوییم: ابتدا اطلاقی در ناحیه مدخول جریان پیدا می‌کند، نتیجه‌اش این می‌شود که مراد از «عالم» نفس طبیعت عالم است، سپس کلمه «کلّ» می‌آید و بر همه افراد این طبیعت دلالت می‌کند. بنابراین احتمال، مفهوم «إن جاءک زید العالم فأکرمه» این می‌شود که «إن لم یجئک زید العالم فلا یجب إکرامه» و این تخصیص عام نیست بلکه تقیید همان اطلاق مدخول است. «أکرم کلّ عالم» اطلاق داشت و شامل حالت تحقّق مجیء و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۴

عدم تحقّق مجیء می‌شد و «ان لم یجئک زید العالم فلا یجب إکرامه» آمده و این اطلاق را تقیید زده است. و در این صورت مثال مذکور نمی‌تواند به عنوان مثالی برای ما نحن فیه باشد. امّا اگر بگوییم: «در «أکرم کلّ عالم» نیازی نیست که ما اطلاقی نسبت به مدخول جاری کنیم، بلکه نفس «أکرم کلّ عالم» دلیل بر این است که همه مصادیق این طبیعت اراده شده‌اند». در این صورت مثال مذکور می‌تواند به عنوان مثالی برای ما نحن فیه مطرح باشد. نکته دوّم: در باب مفاهیم گفتیم: نزاع در باب مفاهیم، نزاعی صغروی است نه کبروی. مثلًا در مورد قضیّه شرطیّه، بحث در این است که «آیا قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است؟» نه این که بحث در مورد حجّیت و عدم حجّیت مفهوم شرط باشد. پس اصل وارد شدن در بحث ما نحن فیه، متفرّع بر التزام به ثبوت مفهوم است و اگر کسی وجود مفهوم را منکر شود، نمی‌تواند در بحث ما نحن فیه شرکت کند. کسانی که می‌گویند: «مفهوم مخالف می‌تواند مخصّص عامّ واقع شود»، در حقیقت دو مطلب دارند: یکی این که قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است و دیگر این که این مفهوم نیز مانند منطوق می‌تواند در مقابل عام بایستد و آن را تخصیص بزند. امّا کسانی که می‌گویند: «مفهوم مخالف نمی‌تواند عامّ را تخصیص بزند»، آیا در اینجا چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند: «اگرچه ما قبول داریم که قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است ولی مفهوم دارای ضعف است و نمی‌تواند عام را تخصیص بزند»؟ یا این که می‌گویند: «اگرچه ما در جاهای دیگر وجود مفهوم برای قضیّه شرطیّه را می‌پذیریم ولی در اینجا وجود عامّ در مقابل مفهوم، مانع از التزام به ثبوت مفهوم است»؟ ظاهر این است که حرف دوّم را می‌خواهند بگویند. یعنی در حقیقت اینان در مورد قضیّه شرطیّه قائل به تفصیل هستند و می‌خواهند بگویند: قضیّه شرطیّه در صورتی دارای مفهوم است که آن مفهوم در مقابل عامّ قرار نگیرد. پس بحث در اینجا مشابه بحث در اصل مفهوم است. در آنجا بحث می‌کردیم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۵

که آیا قضیّه شرطیّه دارای مفهوم است؟ و در اینجا بحث می‌کنیم که آیا وجود عموم در مقابل مفهوم قضیّه شرطیّه، قرینه بر این است که این قضیّه شرطیّه اصلًا مفهوم ندارد یا این که عموم چنین قرینیّتی ندارد بلکه قضیّه شرطیّه در همین‌جا هم مفهوم دارد و

مفهوم آن به عنوان مخصِّص برای عامّ مطرح است؟ پس از بیان دو نکته فوق، به اصل بحث بازمی گردیم: آیا می‌توان عامّ را با مفهوم مخالف تخصیص زد؟ در اینجا دو فرض مطرح است: فرض اوّل: عامّ و مفهوم در یک کلام یا در دو کلام متّصل به هم باشند، به گونه‌ای که هرکدام از آنها بخواهد قرینه بر تصرّف در دیگری باشد عنوان قرینه متّصله را پیدا کرده و مانع از انعقاد ظهور برای دیگری می‌شود.[۳۲۱] این فرض دارای سه صورت است، که صورت اوّل و دوّم آن، در کلام مرحوم آخوند نیز مطرح شده است: ۱- عام و مفهوم، از طریق وضع ثابت شوند. ۲- عام و مفهوم از طریق اطلاق ثابت شوند. ۳- یکی از عام و مفهوم از طریق وضع و دیگری از طریق اطلاق استفاده شود. صورت اوّل: هم عام و هم مفهوم، از طریق وضع ثابت شوند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم کلّ عالم» و به دنبال آن بگوید: «إن جاءک زید العالم فأکرمه». در اینجا عامّ از طریق وضع ثابت شده است، زیرا کلمه «کلّ» از الفاظی است که برای افاده عموم وضع شده است. حال اگر ما قائل شویم که واضع ادات شرط- مثل «إن»- را برای دلالت بر علیّت منحصره وضع کرده است، مفهوم نیز از طریق وضع استفاده می‌شود.

در اینجا باید بگوییم: «اصالهٔ الظهور در عامّ، معارض با اصالهٔ الظهور در مفهوم است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۶

و نمی‌توانیم بین این دو اصالهٔ الظهور جمع کنیم». و به تعبیر دقیق‌تر: در اینجا هریک از عام و مفهوم، مانع از انعقاد ظهور برای دیگری می‌شوند. وجود مفهوم مخالف مستند به وضع، نمی‌گذارد «أکرم کلّ عالم» ظهور در عموم داشته باشد. همان‌طور که وجود «أکرم کلّ عالم» مانع از این است که «إن جاءک زید العالم فأکرمه» ظهور در مفهوم داشته باشد. لذا این عام و مفهوم، در رابطه با «زیدِ عالم که اتّصاف به مجیء نداشته باشد» اجمال پیدا کرده و نمی‌توانند حکم آن را بیان کنند. مفهوم می‌گوید:

«اکرام او واجب نیست». عام می‌گوید: «اکرام او واجب است» ولی هیچ‌کدام از این دو از نظر ظهور ترجیحی بر دیگری ندارند. هر دو مستند به وضع یا اطلاق هستند. در نتیجه دست ما از دلیل لفظی کوتاه است و باید به اصول عملیّه مراجعه کنیم. و اصول عملیه به اختلاف موارد فرق می‌کند و در مثالی که ما مطرح کردیم، اصالهٔ البراءهٔ اقتضای عدم وجوب اکرام زیدِ عالمِ غیر متصف به مجیء را دارد. صورت دوّم: هم عامّ و هم مفهوم، از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شوند. در اینجا مسئله مبنایی خواهد شد، زیرا ما معتقدیم عموم نمی‌تواند از طریق اطلاق استفاده شود ولی مرحوم آخوند و مشهور که اطلاق را بر دو قسم شمولی و بدلی دانسته‌اند، مفاد اطلاق شمولی را با مفاد عامّ یکی می‌دانند. این صورت نیز مانند صورت اوّل است. زیرا اطلاق به دنبال مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و ما وقتی به سراغ عام می‌آییم می‌بینیم مفهوم صلاحیت قرینه بودن دارد و وقتی سراغ مفهوم می‌آییم، می‌بینیم عام صلاحیت برای قرینه بودن دارد. لذا مقدّمات حکمت نه در جانب عام تمامیت پیدا می‌کند و نه در جانب مفهوم. در نتیجه حکم صورت «عدم مجیء زیدِ عالم» از طریق دلیل لفظی قابل استفاده نیست و باید به اصول عملیه مراجعه شود، که به اختلاف موارد فرق می‌کند. و در مثال مورد بحث، اصالهٔ البراءهٔ اقتضای وجوب اکرامِ زیدِ عالم در صورت عدم مجیء را دارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۷

صورت سوّم:[۳۲۲] یکی از عموم و مفهوم از طریق وضع و دیگری از طریق اطلاق ثابت شوند. در اینجا اجمالی در کلام نیست، زیرا ظهور وضعی مستند به وضع است و متوقف بر چیزی نیست، امّا ظهور اطلاقی، متوقّف بر مقدّمات حکمت است. و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است. مثلًا اگر فرض کنیم عامّ از طریق وضع و مفهوم از طریق اطلاق ثابت شده باشد، وقتی به سراغ عام می‌آییم می‌بینیم دلالت بر عموم از طریق وضع تحقّق دارد و متوقف بر چیزی هم نیست امّا وقتی به سراغ مفهوم می‌آییم می‌بینیم متوقف بر مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و عام صلاحیت برای قرینه بودن دارد و می‌تواند مانع از تمامیت مقدمات حکمت شود. لذا طبق قاعده، دلیل مستند به وضع، مقدّم بر دلیل مستند به اطلاق خواهد

بود و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد. فرض دوّم: عام و مفهوم، در دو کلام جدای از هم باشند. به گونه‌ای که اگر قرینیت هم باشد به عنوان قرینه منفصله باشد نه قرینه متّصله. این فرض نیز- مانند فرض اوّل- دارای سه صورت است: صورت اوّل و دوّم آن، مانند صورت اوّل و دوّم فرض قبلی خواهد بود. یعنی در این دو صورت، هیچ‌کدام از عام و مفهوم بر دیگری ترجیح ندارند و باید به اصول عملیه مراجعه شود. امّا صورت سوّم، که یکی از عامّ و مفهوم مستند به وضع و دیگری مستند به اطلاق باشد، با فرض قبلی فرق می‌کند. بیان مطلب: در باب مقدّمات حکمت، بین شیخ انصاری رحمه الله و دیگران نزاع واقع شده که آیا مراد از عدم قرینه- که به عنوان یکی از مقدّمات حکمت است- خصوص عدم قرینه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۸

متّصله است یا شامل عدم قرینه منفصله هم می‌شود؟ شیخ انصاری رحمه الله معتقد است در اینجا مطلق عدم قرینه اراده شده است ولی دیگران می‌گویند: مراد از عدم قرینه در اینجا، خصوص عدم قرینه متّصله است.[۳۲۳] ۱- اگر ما بگوییم: «مراد از عدم قرینه، خصوص عدم قرینه متّصله است»، در ما نحن فیه قرینه متّصله‌ای نداریم. زیرا فرض این است که عام و مفهوم دو کلام جدای از یکدیگرند و اگر مسأله قرینه هم مطرح باشد، به عنوان قرینه منفصله خواهد بود. در این صورت نتیجه این می‌شود که هم عموم وضعی به قوّت خود باقی است- چون قید و شرط ندارد- و هم عموم اطلاقی به قوّت خودش باقی است، زیرا شرط اطلاق، عدم قرینه متّصله بود و فرض این است که در اینجا قرینه متّصله وجود ندارد. در اینجا باید به عرف مراجعه کنیم ببینیم آیا کدام یک از این عموم و اطلاق اظهر از دیگری است؟ مجرّد این که یکی از راه وضع و دیگری از راه اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده، دلیل نمی‌شود که ظهور یکی راجح بر ظهور دیگری باشد. این را باید به عرف مراجعه کرد. اگر عرف یکی را اظهر از دیگری یافت، ترجیح با اظهر است و الّا این دو دلیل در مورد «زیدِ عالم که مجیء نسبت به او تحقّق پیدا نکرده است» تعارض پیدا می‌کنند، زیرا یکی حکم به وجوب اکرام و دیگری حکم به عدم وجوب اکرام می‌کند، و چون ترجیحی در کار نیست، دست ما از دلیل لفظی کوتاه شده و باید به اصل عملی مراجعه کنیم و در چنین موردی اصالهٔ البراءهٔ پیاده می‌شود و مقتضای آن «عدم وجوب اکرام» است. ۲- اگر بگوییم: «عدم قرینه در باب مقدّمات حکمت، شامل عدم قرینه منفصله هم می‌شود». در اینجا دلیلی که مستند به وضع است تقدّم پیدا می‌کند، زیرا در دلالت بر مفادش متوقف بر چیزی نیست امّا دلیلی که می‌خواهد از راه اطلاق ثابت شود، متوقف بر مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه بود و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۰۹

در اینجا ظهور وضعی قرینه است، چون قرینه شامل قرینه منفصله هم می‌شود. به عبارت دیگر: در اینجا ظهور وضعی منعقد است، چون ظهور وضعی متوقف بر چیزی نیست، امّا ظهور اطلاقی، متوقف بر عدم قرینه است و ظهور وضعی در اینجا به عنوان قرینه مطرح است و مانع از انعقاد ظهور اطلاقی است. در نتیجه دلالت ظهور وضعی بر ظهور خودش، اقوا از دلالت اطلاق بر ظهور خودش خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۱

## استثنای واقع بعد از جمل متعدّده

### اشاره

اگر استثنائی بعد از جمل متعدّده واقع شود و از نظر مستثنی صلاحیت رجوع به همه جملات را دارا باشد، در اینجا برای این استثناء

سه احتمال وجود دارد: ۱- ظهور در رجوع به همه جملات. ۲- ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیر. ۳- اجمال و عدم ظهور. و اجمال آن از قبیل اجمال مردّد بین اقلّ و اکثر است که اقلّ- یعنی رجوع به خصوص اخیره- به عنوان قدر متیقّن مطرح است و اکثر، مشکوک است.

### مقدّمه بحث

قبل از ورود به بحث باید ببینیم آیا بحث در این مسئله، فقط در مقام اثبات است و از نظر مقام ثبوت مشکلی ندارد یا این که در رابطه با مقام ثبوت آن نیز باید بحث کرد؟ صاحب معالم رحمه الله در اینجا مقدّمه مفصّلی مطرح کرده تا ثابت کند که بحث در این مسئله مربوط به مقام اثبات است و رجوع استثناء به همه جمل از نظر مقام ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۲

مشکلی ندارد.[۳۲۴] مرحوم آخوند می‌فرماید: «گویا صاحب معالم رحمه الله این گونه تصوّر کرده که ممکن است کسی در رابطه با مقام ثبوت اشکال کند، لذا برای دفع توهّم و به عنوان جواب از اشکال، این مقدّمه مفصّل را مطرح کرده است. در حالی که این مسئله از نظر مقام ثبوت مشکلی ندارد و باید بحث را متمرکز در مقام اثبات کرد».[۳۲۵] به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند دارای مناقشه است، زیرا این گونه که نقل شده است بعضی‌ها رجوع استثناء به جمیع جمل را از نظر مقام ثبوت ممتنع دانسته‌اند و اگر ادّعای آنان درست باشد، دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید، چون لفظ نمی‌تواند ظهور در امر مستحیل داشته باشد. لذا بر ما لازم است که کلام قائل به استحاله را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

### بحث در مقام ثبوت

#### کلام قائل به استحاله

قائل به استحاله می گوید:[۳۲۶] ما یک تقسیمی در ارتباط با ادات استثناء داریم و یک تقسیم در ارتباط با مستثنی که باید هر دو را مورد ملاحظه قرار دهیم. ادات استثناء بر دو قسم است: ۱- حرف، مانند «إلّا». ۲- غیر حرف، مانند «غیر»، «استثناء»، «أستثنی». مستثنی بر سه قسم است: ۱- گاهی مستثنی عامّ است، مانند: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویّین الفسّاق منهم». در اینجا «الفسّاق»- که به عنوان مستثنی است- جمع محلّی به ال است و افاده عموم می کند. و فرض می کنیم در هریک از عناوین مستثنی منه، تعدادی فاسق وجود دارند. ۲- گاهی مستثنی فرد است و همه عناوین مستثنی منه هم برآن صادق است ولی با توجه به این که در مستثنی منه احکام متغایره وجود دارد، برای ما مشکل پیش می‌آید. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و أهن الفسّاق و أضف الهاشمیّین إلّا زیداً» و در خارج یک زید وجود دارد که هم عنوان عالم و هم عنوان فاسق و هم عنوان هاشمی برآن منطبق است. و احکام هم متغایر است. حال نمی‌دانیم آیا این «إلّا زیداً» به جمله اخیر برمی گردد یا به همه جملات ارتباط دارد؟ ۳- مثل این که بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیّین و النحویّین إلّا زیداً» و ما در خارج سه زید داشته باشیم، یکی فقیه، دیگری اصولی و دیگری نحوی است. در اینجا رجوع استثناء به جمیع جمل، مستلزم خروج سه زید است. یادآوری می‌شود که محلّ بحث در جایی است که استثناء صلاحیت رجوع به همه جملات را داشته باشد و الّا اگر بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیّین و النحویین إلّا زیداً» و در خارج فقط یک زید وجود داشته باشد و آن‌هم نحوی باشد، تردیدی نیست که استثناء مربوط به جمله اخیر خواهد بود و نمی‌تواند داخل در محلّ بحث

ما باشد. حال که اقسام استثناء و مستثنی معلوم گردید، قائل می‌گوید: اگر استثناء با غیر حرف باشد، مثل این که بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیّین و النحویّین باستثناء الفسّاق منهم»، در اینجا استثناء نمی‌تواند به همه جمل ارتباط داشته باشد، زیرا چنین چیزی مستلزم استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا و محال خواهد بود.[۳۲۷] بیان مطلب: کلمه «استثناء» بر اخراج واحد دلالت می‌کند و یک «استثناء» را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۴

نمی‌توان در اخراج‌های متعدّد استعمال کرد. مستثنی منه این «استثناء» وقتی فقهاء باشد، یک اخراج صورت گرفته است و وقتی اصولیین باشد، اخراج دوّم و وقتی نحویّین باشد، اخراج سوّم است. در حقیقت، وحدت و تعدّد اخراجْ تابع مخرج عنه است. اگر مخرج عنه، واحد باشد اخراج هم واحد است و اگر مخرج عنه، متعدّد باشد، اخراج هم متعدّد خواهد بود. و متعدّد شدن اخراج، مانند استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا و محال است. امّا اگر استثناء با حرف مثل «إلّا»- باشد، استحاله آن روشن‌تر است، زیرا ما (قائل به استحاله)- بر خلاف مرحوم آخوند- معتقد بودیم که حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص هستند، و وقتی موضوع له کلمه «إلّا» خاص و جزئی باشد، چگونه می‌تواند در معانی متعدّدی استعمال شود؟ این بالاتر از استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا خواهد بود. در آنجا پای غیر حرف در میان بود و موضوع له، کلّی بود امّا در اینجا موضوع له جزئی است. لذا در ارتباط با ادات استثناء نمی‌توان رجوع استثناء به جمیع جمل را پذیرفت. امّا در رابطه با مستثنی فقط یک قسم آن دارای استحاله است و آن این است که- مثلًا- گفته شود: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا زیداً» و در خارج سه زید داشته باشیم، یکی فقیه، دیگری اصولی و سوّمی نحوی باشد در اینجا با توجه به این که «زید» علم است و برای شخص واحد وضع شده است، اگر با «إلّا زیداً» بخواهیم هر سه زید را اخراج کنیم، معنایش این است که لفظ واحد «زید» را در سه معنا استعمال کرده باشیم و استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا محال است. لذا در خصوص این مورد، در رابطه با مستثنا هم استحاله دوّمی در کار است. ولی برای تحقق استحاله، همان جهت اوّل- که مربوط به ادات استثناء است- کافی بوده و وجود جهت دوّم، فرقی ایجاد نمی‌کند. بررسی کلام قائل به استحاله اوّلًا: کلام این قائل، مبنی بر استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست، که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۵

مرحوم آخوند قائل به آن بود. ولی تا قبل از مرحوم آخوند کسی قائل به استحاله آن نبوده است. ما نه تنها استحاله آن را نپذیرفتیم، بلکه گفتیم: استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا، در بسیاری از استعمالات عرفیّه جریان دارد. مثلًا در باب حروف، اگرچه ما همان نظریه مشهور را پذیرفتیم و معتقد شدیم حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص هستند. یعنی واضع- مثلًا- کلّی ابتدا را تصوّر کرده و لفظ «من» را برای مصادیق آن وضع کرده است. و بر این اساس، لفظ «من»- به وضع واحد- برای میلیاردها مصداق از مصادیق ابتداء وضع شده است. ولی در عین حال در بسیاری از موارد کلمه «من» در بیش از معنای واحد استعمال می‌شود. در «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» کلمه «من» در ابتداء مشخّصی استعمال شده است،[۳۲۸] امّا در «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» در ابتداء مشخّص استعمال نشده است، زیرا از هر نقطه‌ای از بصره که سیر تحقّق پیدا کند، موافقت امر حاصل شده است. و این مسئله را اگر ما تحلیل کنیم، نه تنها امکان استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست بلکه وقوع آن نیز می‌باشد. ثانیاً: برفرض که ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا را محال بدانیم ولی بحث ما ربطی به مسأله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا ندارد. بیان مطلب: قائل به استحاله می‌گفت: «رجوع استثناء به جمیع، مستلزم استعمال کلمه «استثناء» یا «أستثنی» یا ادات استثناء، در اکثر از معنای واحد و در اخراج‌های متعدّد است، زیرا وقتی مخرج عنه، متعدّد باشد، اخراج هم متعدّد خواهد شد». ما این حرف را قبول نداریم. تعدّد مخرج عنه، هیچ ملازمه‌ای با تعدّد اخراج ندارد. وحدت و تعدّد اخراج، تابع وحدت و تعدّد مخرج عنه نیست. همان‌طور که تابع وحدت و تعدّد مخرج هم نیست. در مثال «جاءنی القوم إلّا زیداً و عَمراً

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۶

و بکراً»، اگرچه مخرَج- یعنی مستثنی متعدّد است ولی اخراجْ واحد است، یعنی با اخراجِ واحد، زید و عَمرو و بکر استثناء شده‌اند. وقتی در ناحیه مخرَج این گونه است، در ناحیه مخرَج عنه نیز همین‌طور است، زیرا نسبتی که استثناء با مخرج عنه دارد، همان نسبتی است که با مخرَج دارد. در نتیجه لفظ در اکثر از معنا استعمال نشده است. بله، در مثل «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا زیداً»، اگر زید هم در بین فقهاء و هم در بین اصولیین و هم در بین نحویین وجود داشته باشد، شبهه این معنا در رابطه با مستثنی- نه استثناء- وجود دارد که یک زید استعمال شده و سه معنا برای آن اراده شده است. اینجا قبول داریم که استعمال لفظ در اکثر از معناست ولی با توجه به این که ما در مقام ثبوت بحث می‌کنیم- نه در مقام اثبات- مانعی ندارد که «إلّا زیداً» را در اینجا به معنای «إلّا المسمی بزید» بدانیم.[۳۲۹] در این صورت جنبه کلّی پیدا می‌کند که مفهوم آن یک چیز است ولی مصادیق متعدّدی دارد.

این توجیه اگرچه بر خلاف ظاهر است ولی مسأله ظاهر و خلاف ظاهر، مربوط به بحث‌های اثباتی است در آنجا اگر خلاف ظاهری صورت بگیرد، جای اشکال است ولی بحث ما در اینجا در مقام ثبوت است، و باید برای نجات از استحاله، راه حلّی پیدا کنیم. در نتیجه از نظر مقام ثبوت، اشکالی وجود ندارد. و نوبت به مقام اثبات می‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۷

## بحث در مقام اثبات

### اشاره

همان‌طور که در ابتدای بحث گفتیم، در مقام اثبات سه احتمال وجود دارد: ۱- استثناء، ظهور در رجوع به همه جمل داشته باشد. ۲- استثناء، ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیر داشته باشد. ۳- استثناء، دارای اجمال بوده و هیچ‌گونه ظهوری نداشته باشد ولی لازمه اجمالش این است که قدر متیقّن- که خصوص رجوع به اخیر است- را اخذ کنیم.

### کلام مرحوم نائینی:

در اینجا مرحوم نائینی تفصیلی را مطرح کرده‌اند: ایشان مقدمتاً دو مطلب را تقریباً مسلّم گرفته‌اند: مطلب اوّل: هر قضیّه‌ای در حقیقت مشتمل بر دو قضیّه است: یک قضیّه در ارتباط با موضوع است که از آن به عقد الوضع تعبیر می‌کنند. یک قضیّه هم در رابطه با محمول است که از آن به عقد الحمل تعبیر می‌کنند. این مسئله در منطق مسلّم است. مطلب دوّم: از نظر ادبی هرجا پای استثناء مطرح باشد، به عقد الوضع مربوط است. مثلًا در جمله «جاءنی القوم إلّا زیداً»، استثناء مربوط به قوم است. و «قوم» در این قضیّه عنوان عقد الوضع و «مجیء» عنوان عقد الحمل را دارد. با توجه به دو مطلب فوق، مرحوم نائینی در ما نحن فیه می‌گوید: جمل متعدّدی که در اینجا به عنوان مستثنی منه مطرحند، بر دو قسم می‌باشند: قسم اوّل: جمل متعدّد، در عقد الوضع متحد باشند ولی در عقد الحمل با هم اختلاف داشته باشند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم الفسّاق منهم». در همه این جملات، «العلماء» به عنوان موضوع مطرح است و عقد الوضع در آنها یکی است ولی احکام متعدّد و عقدالحمل‌های متعدّد- یعنی وجوب اکرام، وجوب سلام و وجوب ضیافت- در کار است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در این قسم ظاهر این است که استثناء به همه جمله‌ها رجوع می‌کند، زیرا استثناء به عقد الوضع مربوط می‌شود و عقد الوضع در این جملات، یک عنوان- یعنی «العلماء»- است

پس چگونه می‌توانیم در اینجا استثناء را مربوط به خصوص جمله اخیر بدانیم؟ قسم دوّم: جمل متعدّد، در عقد الحمل متحد بوده ولی در عقد الوضع با هم اختلاف داشته باشند. مثل این که مولا بگوید: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویّین إلّا الفسّاق منهم». در همه این جملات، «وجوب اکرام» به عنوان عقد الحمل مطرح است ولی عقدالوضع‌های متعدّد و متغایر- یعنی «الفقهاء»، «الاصولیین» و «النحویین»- در کار است. حال با توجه به این که استثناء باید به عقد الوضع مربوط شود، ما می‌بینیم این امر با رجوع استثناء به جمله اخیر تأمین می‌شود و در این صورت ضرورتی ندارد که استثناء به جمله‌های دیگر نیز ارتباط پیدا کند.[ ۳۳۰] بررسی کلام مرحوم نائینی: مطلب اوّل که مرحوم نائینی به عنوان مقدّمه مطرح کردند، مطلب مسلّمی است و جای بحث ندارد. امّا مطلب دوّم ایشان دارای اشکال است، زیرا ادباء می‌گویند: جمله مشتمل بر استثناء، متضمّن دو حکم است: یکی حکم مستثنی منه و دیگری حکم مستثنی. و استثنای از نفی، اثبات و استثنای از اثبات، نفی است. در حالی که اگر در جمله «جاءنی القوم إلّا زیداً»، قرار باشد، «الّا» به عنوان استثناء از عقد الوضع- یعنی «قوم»- مطرح باشد، جنبه وصفی پیدا می‌کند و معنای جمله این می‌شود: «جاءنی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۱۹

القوم المتّصفون بأنّهم غیر زید». در این صورت حکم «زید» برای ما معلوم نیست.

مگر این که برای قضیّه وصفیّه مفهوم قائل شویم. و ما نه می‌توانیم نامعلوم بودن حکم «زید» را ملتزم شویم و نه می‌توانیم معلوم شدن آن را از طریق مفهوم وصف بپذیریم. در نتیجه باید به مقتضای آنچه ادباء ملتزم شده‌اند بگوییم: استثنای از نفی، اثبات و استثنای از اثبات، نفی است و چون نفی و اثبات همیشه در رابطه با عقد الحمل است، در مثال «جاءنی القوم إلّا زیداً»- که مثال بارز استثناء است- نیز استثناء به عقد الحمل مربوط است نه به عقد الوضع. استثناء، از اسناد مجیء به قوم است نه از خود قوم. ابتدا مجیء را برای قوم اثبات می‌کند سپس نفی آن را برای زید، ثابت می‌کند. پس با توجه به این که مبنای مرحوم نائینی کنار می‌رود، تفصیل ایشان نیز کنار می‌رود.

## تحقیق در مسأله استثناء بعد از جمل متعدّد

مقدمه: همان‌طور که از تفصیل مرحوم نائینی استفاده می‌شد، در این مسئله لازم نیست که انسان به صورت کلّی یک طرف را انتخاب کند و مثلًا قائل شود که استثناء بعد از جمل متعدّد، به همه جملات برمی‌گردد، یا عقیده پیدا کند که استثناء بعد از جمل متعدّد، به خصوص جمله اخیر برمی‌گردد و یا به طور کلّی معتقد شود که استثناء بعد از جمل متعدّد، دارای اجمال است. بلکه شاید موارد استثناء با هم فرق داشته باشند. لذا باید موارد را در نظر گرفت. در نظر گرفتن موارد با تکیه بر سه جهت است: جهت اوّل: جمل مستثنی منه، از جهت اتحاد و تغایر عقد الوضع و عقد الحمل بر سه قسمند: ۱- اتحاد در عقد الوضع و تغایر در عقد الحمل، مثل «أکرم الفقهاء و سلّم علیهم و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۰

أضفهم إلّا الفسّاق منهم». ۲- تغایر در عقد الوضع و اتحاد در عقد الحمل، مثل: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق منهم». ۳- تغایر در عقد الوضع و در عقد الحمل، مثل این که مولا بگوید: «أکرم الفقهاء و أهن الفسّاق و أضف الهاشمیین إلّا زیداً» و در تمام عناوین سه‌گانه، شخصی به نام زید داشته باشیم. جهت دوّم: مستثنی از جهت اشتمال و عدم اشتمال بر ضمیر، بر دو قسم است. جهت سوّم: مستثنایی که مشتمل بر ضمیر نباشد، گاهی عنوانی عامّ است که در همه عناوین وارد شده در جمل مستثنی منه دارای مصداق است و گاهی عَلَم است. این موارد با یکدیگر فرق می‌کنند. البته با توجه به این که بحث در رابطه با مقام اثبات است، باید روی ظهور عرفی کلمات تکیه کنیم. این‌ها مسائل برهانی نیست، بلکه مربوط به ظهور کلمات است. فرض اوّل: جایی که

مستثنی، عام باشد. این فرض دارای شش صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الوضع، واحد باشد و در مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد. لازمه وحدت عقد الوضع در جملات پشت سر هم، این است که در ناحیه مستثنی منه، جمله اوّل را به صورت اسم ظاهر مطرح می‌کنند ولی نسبت به جملات بعدی انگیزه‌ای برای تکرار اسم ظاهر وجود ندارد. مثل: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم إلّا الفسّاق منهم». در اینجا سؤال این است که آیا مرجع ضمیر در مستثنی با مرجع دو ضمیر در دو جمله اخیر یک چیز است یا با هم فرق دارند؟ به عبارت دیگر: آیا مرجع ضمیر در مستثنی، اسم ظاهر است یا ضمیر دیگر است؟ روشن است که همه ضمایر مذکور به علماء برمی‌گردند و علماء فقط در جمله اوّل مطرح شده است. در اینجا عرفاً ما نمی‌توانیم «العلماء» در «أکرم العلماء» را از مرجع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۱

ضمیر بودن کنار زده و «سلّم علیهم» را هم کنار بگذاریم و «إلّا الفسّاق منهم» را متمرکز در جمله اخیر کنیم. و اگر رجوع استثناء به جمله اخیر- هرچند به عنوان قدر متیقّن- مسلم نبود، ممکن بود کسی بگوید: در اینجا استثناء به جمله اوّل برمی‌گردد ولی حد اقل این است که بگوییم استثناء به تمامی جمل برمی‌گردد و اختصاص به جمله اخیر ندارد، زیرا جمله اخیر، اسم ظاهر ندارد و نمی‌تواند مرجع برای ضمیر قرار گیرد. صورت دوّم: جایی که عقد الحمل واحد باشد ولی عقدالوضع‌ها متعدّد باشند و در مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد، مثل «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق منهم». در اینجا نیز ما معتقدیم استثناء به تمام جمل برمی‌گردد، زیرا- همان‌طور که در پاسخ مرحوم نائینی گفتیم- استثناء مربوط به عقد الحمل است و عقد الحمل در کلام یکی است.[۳۳۱] در این صورت کلام ظهور عرفی دارد در این که «إلّا الفسّاق منهم» به همه عناوین سه‌گانه تعلّق دارد. و اگر بخواهیم آن را متعلّق به خصوص جمله اخیر بدانیم، باید ملتزم شویم که واو عاطفه در جمله اخیر، جانشین یک «أکرم» محذوف است و عرف چنین چیزی را نمی‌پذیرد. عرف در این گونه موارد می‌گوید: استثناء به «أکرم» رجوع می‌کند و «أکرم»، هم به فقهاء، هم به اصولیین و هم به نحویین اضافه دارد. صورت سوّم: جایی که هم عقد الحمل تعدّد داشته باشد هم عقد الوضع، و در ناحیه مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد. مثل این که مولا بگوید: «أکرم العلماء و أضف الهاشمیّین و سلّم علی التجّار إلّا الفسّاق منهم» و در هریک از این عناوین، فرد یا افراد فاسقی وجود داشته باشند. روشن است که آن ملاکی که در دو صورت قبل برای رجوع استثناء به همه جمل گفتیم، در اینجا وجود ندارد. زیرا در صورت اوّل- که عقد الوضع واحد بود- ظاهر این بود که استثناء به همه جملات برمی‌گشت. و در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۲

صورت دوّم که عقد الحمل واحد بود، ظاهر این بود که استثناء به همان عقد الحمل واحد برمی‌گردد. و در صورت سوم، هیچ‌یک از دو ملاک فوق وجود ندارد. لذا به نظر می‌رسد که در اینجا کلام فاقد ظهور است. نه ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیر و نه ظهور در رجوع به همه جمل دارد. بلکه کلام مجمل است.

بله، رجوع به جمله اخیر به عنوان قدر متیقن مطرح است. صورت چهارم: جایی که عقد الوضع واحد باشد و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم العلماء و سلّم علیهم و أضفهم إلّا الفسّاق». در اینجا باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است، و الّا باید استثناء را- هرچند نسبت به بعض افرادش- به صورت استثناء منقطع مطرح کنیم به گونه‌ای که حتّی فسّاق از غیر علماء را هم شامل شود و استثنای منقطع علاوه بر این که اصل تجویزش مورد اشکال است، خلاف ظاهر هم می‌باشد. در نتیجه این صورت هم حکم صورت اوّل را پیدا می‌کند و استثناء به همه جمل برمی‌گردد. صورت پنجم: جایی که عقد الحمل واحد باشد و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین إلّا الفسّاق». در اینجا نیز- مانند صورت چهارم- باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است.

در نتیجه این صورت هم حکم صورت دوّم را پیدا می کند و استثناء به جمیع جمل برمی گردد. صورت ششم: جایی که عقد الوضع تعدد داشته و در مستثنی ضمیر وجود نداشته باشد، مثل: «أکرم العلماء و أضف الهاشمیّین و سلّم علی التجّار إلّا الفسّاق». در اینجا نیز- مانند صورت چهارم- باید ملتزم شویم که ضمیری در تقدیر است.

در نتیجه این صورت هم حکم صورت سوّم را پیدا می کند و کلام دارای اجمال شده و ظهوری ندارد. فرض دوّم: جایی که مستثنی عَلَم باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۳

این فرض ابتداءً به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اوّل: مستثنی در خارج یک فرد دارد که همه عناوین مستثنی در آن وجود داشته باشد. این قسم دارای دو صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الحمل واحد، و عقد الوضع متعدد باشد، مثل: «أکرم العلماء و الفقراء و الهاشمیّین إلّا زیداً». در اینجا عقد الحمل- یعنی وجوب اکرام- یکی است ولی عقد الوضع متعدد است و آن عبارت از «العلماء» و «الفقراء» و «الهاشمیین» است. بنا بر مبنایی که در مقابل مرحوم نائینی مطرح کردیم، در اینجا استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود و چون عقد الحمل- یعنی «أکرم»- در اوّل کلام ذکر شده است، نسبت به عنوان اوّل، مورد تصریح قرار گرفته است و وجهی ندارد که ما حکم کنیم استثناء به خصوص جمله اوّل برمی گردد، زیرا کسی این احتمال را نداده و نیز وجهی ندارد که حکم کنیم استثناء به جمله اخیر برمی گردد، بلکه باید ملتزم شویم که استثناء به همه عناوین می‌خورد، یعنی زید نه به عنوان عالم بودن اکرامش واجب است و نه به عنوان فقیر بودن و نه به عنوان هاشمی بودن. صورت دوّم: جایی که هم عقد الحمل متعدّد باشد و هم عقد الوضع. مثل: «أکرم العلماء و سلِّم علی الفقراء و أضف الهاشمیّین إلّا زیداً». در اینجا با توجه به این که ما معتقدیم استثناء در رابطه با عقد الحمل است و عقد الحمل هم متعدّد است و دلیلی بر رجوع استثناء به همه جمل نداریم، مسأله اجمال پیش می‌آید. بله، رجوع به جمله اخیر، به عنوان قدر متیقّن است. قسم دوّم: مستثنی در خارج چند فرد دارد که هرکدام از آنها مصداق برای یکی از عناوین مستثنی منه باشد. این قسم نیز دارای دو صورت است: صورت اوّل: جایی که عقد الحمل، واحد و عقد الوضع متعدّد باشد، مثل: «أکرم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۴

العلماء و الفقراء و الهاشمیّین إلّا زیداً»، و در خارج یک زید داریم که عالم است و فقیر و هاشمی نیست و زید دیگری داریم که فقیر است و عالم و هاشمی نیست و زید سوّمی داریم که هاشمی است و عالم و فقیر نیست. در اینجا مسئله مبتنی بر مسأله استعمال لفظ در اکثر از معناست، زیرا اگر بخواهیم استثناء را به همه جمل سه‌گانه برگردانیم، لازم می‌آید که کلمه «زید» در سه معنا استعمال شده باشد و در اصل مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا- با قطع نظر از تفصیلی که بین مفرد و تثنیه و جمع داده شده است- سه نظریه وجود دارد: نظریه اوّل: مرحوم آخوند معتقد است استعمال لفظ در اکثر از معنا استحاله عقلی دارد.[۳۳۲] نظریه دوّم: بعضی معتقدند استعمال لفظ در اکثر از معنا از نظر مقام ثبوت، ممکن است، ولی از نظر مقام اثبات جایز نیست و عرف و واضع و لغت چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد. نظریه سوّم: به نظر ما استعمال لفظ در اکثر از نظر معنا نه تنها استحاله عقلی ندارد بلکه امری جایز است و کثیرالاستعمال ۳۳۳] نیز می‌باشد. بنا بر نظریه اوّل اگرچه معتقدیم استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود ولی ناچاریم بگوییم: «استثناء به جمله اخیر ارتباط دارد، زیرا اگر به همه جملات مربوط باشد، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنا بوده و محال است». به عبارت دیگر: «اگرچه ظاهر این است که استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود ولی در اینجا استحاله عقلیّه، به عنوان قرینه‌ای بر خلاف این ظهور قائم شده و مقتضای این قرینه عقلی این است که استثناء را در رابطه با جمله اخیر بدانیم». بنا بر نظریه دوّم نیز می گوییم: «اگرچه ظاهر این است که استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود ولی عدم جواز از ناحیه واضع قرینه می‌شود که استثناء را مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۵

خصوص جمله اخیر بدانیم، زیرا رجوع استثناء به همه جمل سه‌گانه، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست و واضع چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد». بله، روی هر دو مبنای فوق اگر کسی معتقد شود که کلمه «زید»، به صورت مجازی در عنوان کلّی «المسمّی بزید» استعمال شده است، دیگر استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید و نه استحاله عقلی در کار است و نه استحاله از ناحیه واضع. بلکه در این صورت «زید» در یک معنا استعمال شده است و این استعمال، اگرچه استعمال مجازی است ولی ممتنع نیست. و رجوع استثناء به همه جملات صحیح می‌شود. بر این اساس ما با دو ظهور مواجه می‌شویم: ۱- ظاهر این است که استثناء به عقد الحمل مربوط می‌شود و چون عقد الحمل واحد است و در صدر کلام ذکر شده، باید استثناء به همه جمل سه‌گانه مربوط شود. ۲- ظاهر این است که «زید» در معنای حقیقی خودش- که شخص واحد است- استعمال شده است، زیرا استعمال آن در «المسمّی بزید» اگرچه مانعی ندارد و در صورت چنین استعمالی، رجوع استثناء به همه جمل بلا مانع خواهد بود ولی این استعمال، مجازی بوده و استعمال مجازی بر خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد. سپس بحث می‌شود که آیا کدام یک از این دو ظهور ترجیح دارند؟ اگر توانستیم مورد راجح را تشخیص دهیم، بحثی نیست و الّا کلام مجمل می‌شود و در این صورت، رجوع به جمله اخیر به عنوان قدر متیقّن مطرح خواهد بود. امّا بنا بر نظریه سوّم که ما قائل شدیم- هیچ مانعی از رجوع استثناء به تمامی جمل نیست. و ظهور استثناء در رجوع به عقد الحمل، قرینه بر این معناست که «زید» در سه معنا استعمال شده است. صورت دوّم: جایی که هم عقد الحمل و هم عقد الوضع متعدّد باشند، مثل «أکرم العلماء و سلّم علی الفقراء و أضف الهاشمیّین إلّا زیداً». در اینجا نیز ناچاریم مسأله اجمال را مطرح کنیم، زیرا دلیلی بر رجوع «إلّا زیداً» به همه جمل نداریم. بلکه مقتضای ظاهر استثناء این است که استثناء به عقد الحمل مربوط باشد و چون

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۶

عقد الحمل متعدّد است و قرینه‌ای بر رجوع استثناء به همه آنها نداریم، کلام مجمل می‌شود. و در این صورت، رجوع به جمله اخیر به عنوان قدر متیقّن مطرح خواهد بود. خلاصه بحث: خلاصه آنچه در مورد استثنای واقع بعد از جمل متعدّد مطرح کردیم این است که:

بنا بر مبنایی که ما در اینجا- در مقابل مرحوم نائینی- داشتیم و نیز مبنایی که در مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا داشتیم، باید بگوییم: ۱- هرجا عقد الحمل واحد باشد، استثناء به جمیع رجوع می‌کند، خواه مستثنی عنوانی عامّ بوده یا علم باشد. و هیچ وجهی برای رجوع استثناء به خصوص جمله اخیر نداریم. ۲- مواردی که عقد الحمل متعدّد باشد، بر دو قسم است: الف: اگر عقد الوضع واحد باشد، ملحق به صورت قبل است و استثناء به جمیع رجوع می‌کند ب: اگر عقد الوضع متعدّد باشد، کلام دارای اجمال شده و ظهوری ندارد. اکنون این بحث مطرح می‌شود که: آیا در صورت اجمال، چه باید کرد؟ با توجه به این که اجمال در ما نحن فیه، به نحو دوران بین اقلّ و اکثر است و اقلّ- یعنی رجوع به جمله اخیر- به عنوان قدر متیقن می‌باشد و رجوع به جملات قبلی مشکوک است، ممکن است کسی توهّم کند: «در جمله «أکرم العلماء و سلّم علی الهاشمیّین و أضف الفقراء إلّا الفسّاق منهم»- که از موارد مسلّم اجمال بود- نسبت به جمله اخیر، یقین به تخصیص داریم، امّا نسبت به دو جمله قبلی شک در تخصیص داریم و همان‌طور که در سایر موارد شک در تخصیص، به اصالة العموم مراجعه می‌کنیم، در اینجا نیز به اصالة العموم مراجعه کرده و نتیجه می‌گیریم که «إلّا الفسّاق» فقط مربوط به جمله اخیر است و دو جمله قبلی بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۷

عموم خود باقی هستند». در پاسخ این توهّم می‌گوییم: مقدّمتاً باید دانست که اصالة العموم یکی از اصول عقلائی است و در مواردی می‌توانیم به اصول عقلائی مراجعه کنیم که احراز کرده باشیم عقلاء در آن موارد به آن اصل مراجعه می‌کنند. امّا اگر یقین

داشته باشیم که عقلاء مراجعه نمی‌کنند یا شک در رجوع عقلاء داشته باشیم، نمی‌توانیم به آن اصل عقلایی مراجعه کنیم. پس از روشن شدن مقدّمه فوق می‌گوییم: ما در بعضی از موارد، رجوع عقلاء به اصالهٔ العموم را احراز کرده‌ایم، مثلًا اگر مولا بگوید: «کرم العلماء» و ما شک کنیم که آیا مخصّص متّصل یا منفصلی وجود دارد یا نه؟

و به مقدار لازم هم فحص کردیم امّا دلیلی بر وجود مخصّص پیدا نکردیم، در چنین موردی عقلاء به اصالهٔ العموم تمسک می‌کنند و می‌گویند: مراد متکلّم از «أکرم العلماء» معنای عامّ آن می‌باشد. ولی در ما نحن فیه، «إلّا الفسّاق» صلاحیت مخصّص بودن را دارد، زیرا یقین نداریم که «إلّا الفسّاق» اختصاص به جمله اخیر داشته باشد، بلکه احتمال می‌دهیم که متکلّم بر «إلّا الفسّاق» اعتماد کرده و آن را ناظر به همه جملات دانسته باشد. آیا در چنین موردی نیز عقلاء به اصالهٔ العموم تمسّک می‌کنند؟ حدّ اقل این است که رجوع عقلاء به اصالهٔ العموم در چنین مواردی مشکوک است و همین شک، مانع از تمسّک به اصالهٔ العموم است. پس در موارد اجمال چه باید کرد؟ با توجه به این که در موارد اجمال نمی‌توان به اصالهٔ العموم تمسّک کرد، پس دست ما از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصل عملی می‌رسد. و چون شک ما به صورت شک در حکم تکلیفی است،[۳۳۴] چنانچه استصحابی با حالت سابقه وجود نداشته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۸

باشد، باید به اصالهٔ البراءهٔ مراجعه کنیم. مرحوم آخوند نیز همین مطلب را مطرح کرده‌اند و اختلاف ما با ایشان در این است که ایشان مسأله اجمال را در همه موارد پیاده می‌کنند ولی ما تنها بعضی از موارد را دارای اجمال می‌دانیم. ولی کلام مرحوم آخوند در مورد حکم صورت اجمال، قابل قبول است.[۳۳۵] ولی مرحوم نائینی معتقد است نسبت به جمله اوّل و دوّم، اصالهٔ العموم جریان پیدا می‌کند، زیرا متکلّمی که استثناء واحدی را بعد از جمل متعدّد مطرح می‌کند، یا می‌خواهد استثناء را در رابطه با جمله اخیر بداند و یا می‌خواهد آن را در ارتباط با همه جمل بداند و احتمال سوّمی در اینجا وجود ندارد. اگر مراد متکلّم این باشد که استثناء به خصوص جمله اخیر مربوط باشد، پس عموم دو جمله اوّل محفوظ است. و اگر مراد متکلّم این باشد که استثناء به تمامی جمل ارتباط داشته باشد، متکلّم نمی‌تواند با چنین بیانی به مراد خودش برسد، زیرا وقتی «إلّا الفسّاق» را به دنبال جمله اخیر آورد، استثناء جای خودش را می‌گیرد یعنی با جمله اخیر ارتباط پیدا می‌کند و دو جمله اوّل بدون استثناء باقی می‌ماند. پس نمی‌شود متکلّم از طرفی رجوع استثناء به همه جمل را اراده کرده باشد و از طرفی کلام را به این صورت- که محل بحث ماست- آورده باشد. و از این که متکلّم چنین تعبیری آورده است کشف می‌کنیم که رجوع استثناء به جمله اخیر را اراده کرده و دو جمله قبلی بر عموم خود باقی هستند.[۳۳۶] ما در پاسخ به مرحوم نائینی می‌گوییم: این حرف در صورتی قابل قبول است که متکلّم بخواهد همه مرادش را برای مستمع بیان کند، در حالی که در موارد اجمال، متکلّم نمی‌خواهد همه مرادش را برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۲۹

مستمع بیان کند. مرحوم آخوند در کفایهٔ الاصول در فرق بین اهمال و اجمال می‌گوید:

در اهمال، غرض متکلّم به بیان تعلّق نگرفته ولی در اجمال، غرض به عدم بیان تعلّق گرفته است. مصلحتی اقتضاء کرده که انسان همه خصوصیات را بیان نکند. در موارد اجمال، مولا نمی‌خواهد بیان کند که استثناء به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود یا به همه جملات؟ بر چه اساس شما می‌گویید: استثناء، با جمله اخیر ارتباط پیدا کرده و دست جملات قبلی از استثناء کوتاه می‌شود؟ اگر بخواهید بگویید: «کلام، ظهور در چنین معنایی دارد» می‌گوییم: «مسأله ظهور، از محلّ بحث ما خارج است. بحث ما جایی است که ظهوری در کار نباشد و این که ما رجوع به جمله اخیر را مطرح می‌کنیم، از باب قدر متیقّن است». پس کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست و حق با مرحوم آخوند است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۱

## تخصیص عمومات کتاب با خبر واحد

### اشاره

تردیدی نیست که عموم قرآن را می‌توان به وسیله خاصّ قرآنی و خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه تخصیص زد. بحث در این است که «آیا خبر واحـد- که به عنوان دلیل معتبر ظنّی مطرح است- می‌توانـد عمومات قرآن را تخصـیص بزنـد؟».[۳۳۷] این بحـث در فقه ثمرات زیـادی دارد. در اینجا سه نظریه وجـود دارد: ۱- جمع زیادی ۳۳۸] معتقدنـد که تخصـیص کتاب با خبر واحد جایز است. ۲- بعضی ۳۳۹] عقیده دارند تخصیص کتاب با خبر واحد جایز نیست. ۳- بعضی ۳۴۰] نیز در این مسئله توقف کرده‌اند.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۲

### نظریّه اوّل: تخصیص کتاب با خبر واحد جایز است

قائلین به جواز تخصـیص کتاب با خبر واحـد، دو دلیل محکم در این زمینه ارائه کرده‌انـد: دلیل اوّل: کسانی که خبر واحـد را حجّت می‌دانند، با وجود این که در سعه و ضیق دایره حجّیت با هم اختلاف دارند[۳۴۱] ولی در عین حال سیره عملی آنان بر این معنا قائم شده است که عام کتابی را به وسیله خبر واحد معتبر تخصیص می‌زنند و کسی هم به آنان اشکال نکرده است. مثلًا فقهاء آیه شریفه (أوفوا بالعقود)[۳۴۲] را بـا روایت معتبر «نهی النبی عن بیع الغرر»[۳۴۳] تخصـیص می‌زننـد و نتیجه می گیرند که عقد غرری واجب الوفـاء نیست. دلیـل دوّم: مـا از طرفی ملاحظه می کنیم که کتاب اللّه در باب عبادات و معاملات و حلّیت اشـیاء، عمومات و اطلاقاتی دارد و از طرفی تمام اخبار آحادی که در رابطه با اجزاء و شـرایط عبادات وارد شـده است، امر زایـدی بر عمومات و اطلاقات کتاب را بیان می کنـد. و اگر ما بخواهیم دایره حجّیت خبر واحـد را محدود به جایی بدانیم که مستلزم تخصـیص و تقیید کتاب اللّه نباشد، لازم می‌آیـد که مسأله حجّیت خبر واحـد را به طور کلّی کنار بگـذاریم، در این صورت از کجا اجزاء و شـرایط عبادات را بدسـت آوریم؟
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۳

### نظریه دوّم: تخصیص کتاب با خبر واحد جایز نیست

قائلین به عـدم جواز تخصـیص کتاب با خبر واحـد چهار دلیل در این زمینه مطرح کرده‌انـد: دلیل اوّل: بحث ما در مورد خبر واحدی اسـت کـه محفـوف بـه قرینه قطعیّه نباشـد و چنین خـبر واحـدی اگرچه حجّت است امّـا بـا تـوجه به این که صـدورش قطعی نیسـت نمی‌توانـد در مقابل عمومات قرآن- که قطعی الصدور است- بایسـتد.[۳۴۴] پاسـخ دلیـل اوّل: با قطع نظر از قرآن و روایت، ما وقتی عـامّ و خاصّ را در رابطه با موالی عرفیه بررسـی می کنیم، با سه فرض مواجه می‌شویم: فرض اوّل: یقین داشـته باشـیم که مولا «أکرم العلمـاء» را گفته و پس از آن‌هم «لاـ تکرم زیـداً العالم» را گفته است. در اینجا تردیـدی نیست که اصالـهٔ العموم نمی‌توانـد در مورد «أکرم العلماء» جریان پیـدا کنـد، بلکه «لا تکرم زیداً العالم»- به علّت اظهر بودن یا نصّ بودن- بر «أکرم العلماء» تقدّم داشـته و آن را تخصیص می‌زند. فرض دوّم: یقین داشته باشیم که «أکرم العلماء» از ناحیه مولا صادر شده است
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۴

ولی نسبت به صدور «لا تکرم زیداً العالم» تردید داشته باشیم و پس از فحص هم نتوانستیم دلیلی برای اثبات یا نفی صدور آن پیدا کنیم. در اینجا نزد عقلاء بدون تردید اصالهٔ العموم یا اصالهٔ عدم تخصیص ۳۴۵] جریان پیدا می کند. فرض سوّم: صدور «أکرم العلماء» از ناحیه مولا قطعی باشد ولی خبر ثقه‌ای بگوید که پس از صدور «أکرم العلماء» یک «لا تکرم زیداً العالم» نیز از ناحیه مولا صادر شده است.[۳۴۶] در اینجا از طرفی اصالهٔ العموم در ناحیه «أکرم العلماء» مطرح است و از طرفی بناء عقلاء بر حجّیت خبر ثقه در رابطه با «لا تکرم زیداً العالم» مطرح است. در اینجا ابتدا ما باید ببینیم آیا طرفین معارضه ما چیست؟ زیرا در ناحیه «أکرم العلماء» دو مطلب وجود دارد: یکی صدور آن از ناحیه مولا و دیگری اصالهٔ العموم. در ناحیه «لا تکرم زیداً العالم» نیز دو مطلب وجود دارد: یکی صدور آن از ناحیه مولا و دیگری مفاد آن. مفاد «لا تکرم زیداً العالم» برای ما روشن است ولی نسبت به صدور آن از ناحیه مولا تردید داریم. اگر صدور آن برای ما یقینی بود، به وسیله «لا تکرم زیداً العالم» جلوی اصالهٔ العموم را می گرفتیم، همان‌طور که در فرض اوّل ملاحظه شد. اکنون بحث است که آیا طرفین معارضه چیست؟ بدیهی است که چیزی با صدور عام از ناحیه مولا تعارض ندارد. بلکه طرف معارضه ما اصالهٔ العموم است. در اینجا وقتی مخبر ثقه به ما خبر داد که مولا علاوه بر «أکرم العلماء» یک «لا ـ تکرم زیداً العالم» نیز صادر کرده است، برای ما تردید پیدا می‌شود. از طرفی احتمال می‌دهیم اراده جدّی مولا به اکرام علمای غیر زید تعلّق گرفته است و از طرفی احتمال می‌دهیم که اراده جدّی مولا به اکرام همه علماء تعلّق گرفته

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۵

است. اگر اراده جدّی مولا به اکرام علمای غیر زید تعلّق گرفته باشد، لازم می‌آید که اوّلًا: اصالهٔ العموم در «أکرم العلماء» جریان پیدا نکند و ثانیاً: «لا تکرم زیداً العالم» از ناحیه مولا صادر شده باشد. امّا اگر اراده جدّی مولا به اکرام همه علماء تعلّق گرفته باشد لازم می‌آید که اوّلًا: اصالهٔ العموم در ناحیه «أکرم العلماء» جاری شود و ثانیاً: «لا تکرم زیداً العالم» از ناحیه مولا صادر نشده باشد. در اینجا صدور «أکرم العلماء» از ناحیه مولا قطعی است و چیزی با آن معارضه ندارد. همان‌طور که دلالت «لا تکرم زیداً العالم» برای ما روشن است و چیزی با آن معارضه ندارد. پس طرفین معارضه ما، دو دلالت یا دو صدور نیست بلکه طرف معارضه در ناحیه عامّ، عبارت از اصالهٔ العموم- که مربوط به دلالت است- می‌باشد و در ناحیه خاص، عبارت از صدور «لا تکرم زیداً العالم» از ناحیه مولاست. در نتیجه ما نمی‌توانیم هر دو را اخذ کنیم بلکه باید یکی از این دو را اخذ کنیم. ولی آیا کدام یک از این دو را باید اخذ کرد؟ با توجه به این که هم پشتوانه اصالهٔ العموم و هم پشتوانه حجّیت خبر ثقه عبارت از «بناء عقلاء» می‌باشد، باید ملاحظه کنیم که آیا بناء عقلاء بر اعتبار اصالهٔ العموم دارای قید و شرطی است؟ و آیا بناء عقلاء بر حجّیت خبر ثقه دارای قید و شرطی است؟ عقلاء در پاسخ سؤال اوّل می گویند: اصالهٔ العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشته باشد. و در پاسخ سؤال دوّم می گویند: «خبر ثقه، مطلقا حجّت است». شاهد بر این مطلب این است که عقلاء در باب خبرین متعارضین- با قطع نظر از اخبار علاجیه- سراغ قاعده می‌روند و قاعده، اقتضای تساقط می کند. تساقط به این معناست که هریک از خبرین متعارضین، فی نفسه حجّیت دارند ولی چون جمع بین آن دو امکان ندارد و ترجیحی هم وجود ندارد، هر دو را باید کنار گذاشت. در حالی که اگر حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقیّد به این بود که در مقابل آن دلیل معتبری وجود نداشته باشد نباید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۶

در اینجا تساقط مطرح می‌شد، بلکه باید گفته می‌شد: «هیچ‌یک از این دو خبر، شرط حجّیت را دارا نیستند، چون هریک از این دو خبر، به عنوان دلیل معتبری در مقابل دیگری قرار دارند». پس مطرح کردن تساقط، دلیل بر این است که حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء مقیّد به هیچ قیدی نیست. در نتیجه در تعارض بین اصالهٔ العموم و خبر ثقه، خبر ثقه بر اصالهٔ العموم تقدّم دارد و تقدّم آن‌هم به نحو ورود است، زیرا خبر ثقه شرط حجّیت اصالهٔ العموم را از بین می‌برد. اکنون به سراغ قرآن و روایات می‌آییم. عمومات و اطلاقات قرآنی، قطعی الصدور هستند لذا از این جهت، خبر ثقه با آنها تعارضی ندارد. ولی دلالت آنها از راه اصالهٔ العموم ثابت می‌شود.

وقتی خبر ثقه در مقابل عموم یا اطلاق قرآنی قرار می‌گیرد، بدون تردید باید خبر ثقه را اخذ کرد، زیرا اصالهٔ العموم در صورتی حجّت است که دلیل معتبری در مقابل آن وجود نداشته باشد و وجود خبر ثقه در مقابل اصالهٔ العموم، شرط حجّیت اصالهٔ العموم را از بین می‌برد. دلیل دوّم نافین: خبر واحد مخالف قرآن، مشمول ادلّه حجّیت خبر واحد نیست، هرچند مخالفت آن به صورت تخصیص باشد، زیرا مهم‌ترین دلیل حجّیت خبر واحد، عبارت از اجماع است که دلیلی لبّی می‌باشد و دلیل لبّی، لسان ندارد تا ما به اطلاق لسانش تمسک کنیم بلکه باید قدر متیقن را اخذ کنیم و قدر متیقن، خبر واحدی است که هیچ‌گونه مخالفتی- حتی به صورت تخصیص یا تقیید- با کتاب اللّه نداشته باشد.

بنابراین خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عمومات قرآن قرار گیرد. ما در پاسخ دلیل دوّم می‌گوییم: اوّلًا: اگر مقصود شما از اجماع بر حجّیت خبر واحد، اجماع اصطلاحی- یعنی اتفاق همه اصحاب- باشد، چنین چیزی واقعیت ندارد، زیرا جماعتی از اصحاب، حجّیت خبر واحد را به طور کلّی انکار کرده‌اند. و اگر مقصود از اجماع، عبارت از بناء عقلاء باشد، به این معنا که دلیل حجّیت خبر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۷

واحد عبارت از بناء عقلاست، ما این را قبول داریم بلکه مهم‌ترین دلیل در باب حجّیت خبر واحد همین بناء عقلاست و شارع هم ردعی نسبت به آن نداشته است. ولی عقلاء که خبر واحد ثقه را حجّت می‌دانند فرقی بین خبر واحدی که مخصّص یا مقیّد کتاب اللّه است با خبر واحدی که جنبه تخصیص و تقیید ندارد نمی‌بینند. علاوه بر این، دلیل حجّیت خبر واحد، منحصر به بناء عقلاء نیست، بلکه اگر ما در دلالت آیات بر حجّیت خبر واحد هم مناقشه کنیم، روایات زیادی وجود دارد که اگر متواتر لفظی یا معنوی هم نباشد، حد اقل این است که تواتر اجمالی دارند یعنی ما اجمالًا می‌دانیم که بعضی از آنها از ائمه علیهم السلام صادر شده است و در تواتر اجمالی اگرچه باید قدر متیقن را اخذ کرد و قدر متیقن از این اخبار، خبر عادل- یا خبر ثقه ۳۴۷]- است ولی در این روایات هیچ‌گونه اشعاری به این مطلب نیست که خبر واحد مخصّص- یا مقیّد- قرآن حجّیت ندارد. بلکه از نظر این اخبار، فرقی بین خبر واحد مخصّص- یا مقیّد- قرآن با غیر آن وجود ندارد. ثانیاً: برفرض که دلیل حجّیت خبر واحد، منحصر در اجماع- به معنی اصطلاحی آن- باشد، شما می‌گویید: «اجماع، دلیل لبّی است و در مورد مشکوک باید به قدر متیقن اخذ کرد و قدر متیقن عبارت از خبری است که مخصّص و مقیّد نباشد». ما می‌گوییم: دو شاهد وجود دارد که در اینجا ما شک نداریم تا به قدر متیقّن اخذ کنیم. بلکه می‌دانیم که معقد اجماع، خبر واحد مخصّص و مقیّد را نیز شامل می‌شود و در این صورت وجهی برای رجوع به قدر متیقن نداریم: شاهد اوّل: اگر بخواهیم دایره حجّیت خبر واحد را محدود کنیم به خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقیّد نداشته باشد، لازم می‌آید که اجماع بر حجّیت چیزی قائم شده باشد که یا اصلًا مصداق ندارد و یا مصداق آن به قدری کم است که در حکم معدوم به حساب می‌آید، زیرا نوع اخبار آحادی را که ملاحظه می‌کنیم- چه در باب عبادات، چه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۸

در باب معاملات- به عنوان مخصّص یا مقیّد کتاب اللّه مطرحند. شاهد دوّم: شما می‌گویید: «اجماع، یک دلیل لبّی است و ما به قدر متیقن اخذ می‌کنیم». معنای این حرف این است که چون اجماع لسان ندارد، ما نمی‌دانیم آیا مجمعین، حجّیت مطلق خبر واحد را اراده کرده‌اند یا خصوص خبر واحدی که عنوان مخصّص و مقیّد نداشته باشد را اراده کرده‌اند؟ ما می‌گوییم: سیره عملی مستمرّ بین فقهاء و اصحاب ائمه علیهم السلام بر این است که عموم قرآن را با خبر واحد تخصیص می‌زنند و اطلاق آن را با خبر واحد تقیید می‌کنند.

آیا با وجود این سیره عملی مستمر، باز هم معقد اجماع برای ما نامعلوم است؟ چه بیانی روشن‌تر از سیره عملی که خبر واحد مخصّص و مقیّد را نیز داخل در دایره اجماع می‌داند. پس مسأله اخذ به قدر متیقّن در مورد اجماع، مربوط به جایی است که نظر مجمعین برای ما روشن نباشد و ما در اینجا نظر مجمعین را از راه سیره عملی بدست آوردیم. دلیل سوّم نافین: روایات متعدّدی از

ائمه علیهم السلام وارد شده که به «أخبار العرض علی کتاب اللّه» معروفند. این روایات دلالت می‌کند که خبر مخالف با کتاب اللّه، حجّیت ندارد. در بعضی از این روایات می‌فرماید: «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله»[۳۴۸] یعنی روایتی که به شما برسد و مخالف کتاب خدا باشد، من آن را نگفته‌ام و در بعضی دیگر می‌فرماید: «کل حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»[۳۴۹] یعنی هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد، باطل است. مستدلّ می‌گوید: دلیل مخصِّص و دلیل مقیِّد، مخالف با دلیل عام و دلیل اطلاق می‌باشند، زیرا در منطق می‌گویند: موجبه کلّیه با سالبه جزئیه تناقض دارند. نقیض موجبه کلّیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلّیه، موجبه جزئیه است. و مخصّص و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۳۹

عام از این دو عنوان بیرون نیستند: یا عام موجبه کلیه و مخصِّص سالبه جزئیه است و یا عام، سالبه کلّیه و مخصِّص، موجبه جزئیه است. پس مخصِّص به عنوان مخالف عام مطرح است. و این روایات هم می‌گوید: مخالف کتاب اللّه حجّیت ندارد. ما در پاسخ دلیل سوّم نافین می‌گوییم: قبول داریم که نقیض سالبه کلیه، موجبه جزئیه و نقیض موجبه کلّیه، سالبه جزئیه است ولی در باب قانون‌گذاری، بین عامّ و خاص تناقضی وجود ندارد. اگر مجلس قانون‌گذاری، قانونی را به صورت عام مطرح کرد، و پس از مدّتی با مشکل مواجه شده و مورد یا مواردی را به عنوان تبصره از آن خارج کرد، عقلاء چنین چیزی را تناقض نمی‌دانند. اصلًا مبنای قانون‌گذاری نزد عقلاء به‌همین‌صورت است و شارع هم روش خاصّی- غیر از روش عقلاء- برای خود اتّخاذ نکرده است. برنامه این است که قانونی به صورت عموم و به عنوان مرجع جعل شود. اثر این جعل این است که اگر مکلّف در موردی شک کند که آیا از دایره قانون خارج است یا نه؟ و هرچه تفحّص کرد، دلیلی بر خروج آن مورد پیدا نکرد، در این صورت باید به همین ضابطه و قانون عام مراجعه کند. لذا در باب اخبار علاجیه که موردش «خبران متعارضان و حدیثان مختلفان» است، کسی نیامده عامّ و خاصّ را داخل در بحث بداند. بر این مطلب، چند شاهد وجود دارد: شاهد اوّل: در خود کتاب اللّه نیز عام و خاص وجود دارد و همین قائل- که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی‌داند- تخصیص آیه قرآن با آیه دیگر را جایز می‌داند.[۳۵۰] در این صورت از مستدلّ سؤال می‌کنیم: اگر تخصیص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص در نظر عقلاء به عنوان متخالفین مطرح باشند، پس چرا در قرآن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۰

چنین چیزی وجود دارد؟ چرا در یکجا (أوفوا بالعقود) را مطرح کرده، که «العقود» در آن جمع محلّی به «ال» و مفید عموم است و در جای دیگر (حرّم الربا) را مطرح کرده که به قرینه (أحلّ اللّه البیع) ظهور در حرمت وضعی دارد؟[۳۵۱] آیا (حرّم الربا) نسبت به (أوفوا بالعقود) عنوانی غیر از تخصیص می‌تواند داشته باشد؟ پس شما باید ملتزم شوید که در قرآن هم متخالفین وجود دارند. در حالی که یکی از وجوه اعجاز قرآن، عدم وجود اختلاف در آن است و خود قرآن هم به آن اشاره کرده می‌فرماید: (و لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً)[۳۵۲] یعنی اگر این قرآن از جانب غیر خداوند آمده بود، اختلاف زیادی در آن می‌یافتند.[۳۵۳] پس وجود عامّ و خاصّ در قرآن، کاشف از این معناست که عام و خاصّ، خارج از عنوان متخالفین است.

و نیز خود این قائل- که تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی‌داند- تخصیص قرآن با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه را جایز می‌داند. در این صورت از مستدلّ سؤال می‌کنیم: اگر تخصیص، مستلزم اختلاف باشد و عام و خاص از نظر عقلاء به عنوان متخالفین مطرح باشند، فرقی بین مخصِّص قطعی و غیر قطعی وجود نخواهد داشت و قطعی بودن مخصّص سبب خروج آن از دایره مخالفت نیست. و نمی‌توان گفت:

«روایاتی که در آنها تعبیر «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله» مطرح شده است، مربوط به خبر واحد غیر محفوف به قرینه است و خبر واحد محفوف به قرینه حتی در صورت مخالفت با قول پروردگار هم، از ائمه علیهم السلام صادر می‌شود». بنابراین ما باید مسأله تخصیص را از دایره متخالفین خارج کنیم. شاهد دوّم: لازمه عدم جواز تخصیص قرآن با خبر واحد، این است که بین

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۱

مخصّص متّصل با مخصّص منفصل فرق وجود داشته باشد. به این معنا که اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، چون فسّاق را با مخصّص متّصل خارج کرده است، هیچ‌گونه اختلافی مطرح نیست. امّا اگر همین مقصود را در قالب مخصّص منفصل مطرح کرده و ابتدا بگوید: «أکرم العلماء» و روز بعد «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح کند، دچار تناقض گویی و تخالف شده باشد. در حالی که وجداناً فرقی بین مخصّص متّصل و مخصّص منفصل وجود ندارد.

همان‌طور که در مخصّص متّصل هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی مطرح نیست در مخصّص منفصل هم به‌همین‌صورت است. شاهد سوّم: سیاق روایات «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله»، آبی از تخصیص است و حتی به صورت مخصّص متصل هم نمی‌توان چیزی را از آن استثناء کرد. یعنی مثلًا نمی‌توان گفت: «آنچه مخالف قول پروردگار ماست، ما آن را نگفته‌ایم مگر در فلان مورد که ما مخالف قول پروردگار خود سخن گفته‌ایم». در حالی که ما وقتی به سراغ روایات منسوب به ائمه علیهم السلام می‌رویم، روایات بسیاری را ملاحظه می‌کنیم که به عنوان مخصّص و مقیّد در مقابل عمومات و اطلاقات کتاب وارد شده‌اند. این روایات اگرچه وقتی جدای از یکدیگر ملاحظه شوند، به عنوان ظنّی السند مطرحند و دلیل «صدّق العادل» آن را به عنوان ظنّ خاصّ حجت می‌کند ولی وقتی مجموع آنها را ملاحظه کنیم، برای ما علم اجمالی حاصل می‌شود که تعدادی از این روایات از ائمه علیهم السلام صادر شده است. در این صورت سؤال می‌کنیم: آیا این تعداد روایات که به عنوان مخصّص یا مقیّد از ائمه علیهم السلام صادر شده و علم اجمالی به صدور آنها داریم، چگونه با «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله» جمع می‌شود؟ این گونه احادیث اجازه نمی‌دهد که حتی یک مورد هم بر خلاف قول پروردگار از ائمه علیهم السلام صادر شود، در حالی که ما می‌دانیم در بین این همه روایاتی که جنبه تخصیص یا تقیید دارند، تعدادی از آنها قطعاً از ائمه علیهم السلام صادر شده است. در نتیجه ما چاره‌ای نداریم جز این که مسأله مخالفت به نحو عموم و خصوص و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۲

اطلاق و تقیید را از دایره مخالفت در «ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم أقله» بیرون ببریم. دلیل چهارم نافین: این دلیل دارای دو مقدّمه است: ۱- تردیدی در عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد نیست. ۲- بین نسخ و تخصیص فرقی وجود ندارد. بلکه نسخ شعبه‌ای از تخصیص است.

لیکن تخصیص اصطلاحی، در رابطه با افراد و نسخ در رابطه با ازمان است. و نیز تخصیص اصطلاحی، افراد عَرْضیّه را خارج می‌کند ولی نسخ، افراد طولیه را خارج می‌کند.[۳۵۴] در نتیجه همان‌طور که نسخ کتاب با خبر واحد جایز نیست، تخصیص کتاب با خبر واحد هم جایز نیست. پاسخ دلیل چهارم نافین: این دلیل را به دو صورت می‌توان پاسخ داد: پاسخ اوّل: اگر ما بخواهیم بر اساس قواعد صحبت کنیم، باید بگوییم: «نسخ کتاب با خبر واحد نیز- مانند تخصیص- جایز است» ولی اجماع و ضرورت- بر خلاف قاعده- قائم بر عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد است و این اجماع و ضرورت را نمی‌توان در مورد تخصیص پیاده کرد، زیرا: اوّلًا: اجماع و ضرورت، دلیل لبّی است و دلیل لبّی قدر متیقن دارد و قدر متیقن آن عبارت از نسخ است. ثانیاً: عدم جواز نسخ کتاب به خبر واحد، بر خلاف قاعده است و حکمی که بر خلاف قاعده است باید به قدر متیقن آن اکتفاء شود. و قدر متیقن آن عبارت از نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۳

است. و جای این توهّم نیست که کسی بگوید: «همان اجماعی که بر عدم جواز نسخ قائم شده، در مورد تخصیص هم وجود دارد»، زیرا شهرت- بلکه بالاتر از آن، عمل و فتوا- بر این است که تخصیص کتاب با خبر واحد جایز است. در این صورت چگونه می‌توان اجماع قائم بر عدم جواز نسخ را به تخصیص نیز سرایت داد؟ پاسخ دوّم: تحقیق این است که نسخ با تخصیص فرق دارد.

بیان مطلب: قرآن به عنوان بالاترین و کامل‌ترین کتاب آسمانی و معجزه جاودان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است. قرآن، خودش تحدّی- یعنی دعوت به مقابله به مثل- کرده و فرموده است: (و إن کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبدنا فأتوا بسورهٔ من مثله و ادعوا شهداءکم من دون اللّه إن کنتم صادقین)[۳۵۵] و تاکنون بشر نتوانسته است حتی مانند کوچک‌ترین سوره قرآن- یعنی سوره کوثر- بیاورد. و آنچه به عنوان مقابله با بعضی سوره‌های قرآن آورده شده، مورد تمسخر و استهزای ادباء و محقّقین قرار گرفته است. روشن است که قرآن با چنین موقعیتی که دارد، نمی‌تواند به وسیله خبر واحد نسخ شود. بلکه اگر قرار باشد نسخی در مورد آن مطرح باشد، باید دلیل ناسخ- همانند خود قرآن- متواتر باشد. توضیح: یکی از مسائلی که در علوم قرآن مطرح است، این است که راه ثبوت قرآنیت هریک از سوره‌ها یا آیات قرآن، عبارت از تواتر است و با خبر واحد ثابت نمی‌شود، به‌همین‌جهت وقتی عمر ادعا کرد جمله «الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا فارجموهما البتّهٔ»[۳۵۶] از قرآن است، هیچ‌یک از صحابه حرف او را نپذیرفتند، زیرا این چیزی بود که فقط عمر ادعا می‌کرد. البته متأخرین از اهل سنّت برای این که حیثیت عمر را حفظ کنند گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۴

«تلاوت این آیه، نسخ شده ولی حکم آن محفوظ است». آیا این غیر از مستلزم شدن به تحریف است؟ تحریف به این معناست که چیزی جزء قرآن باشد و آن را برداشته باشند، خواه حکم آن باقی باشد یا باقی نباشد. این‌ها با وجود این که تحریف را انکار کرده و به شیعه نسبت ناروای تحریف را می‌دهند،[۳۵۷] در اینجا قائل به تحریف شده‌اند ولی اسم آن را عوض کرده و عنوان نسخ تلاوت به آن داده‌اند. و حتی بالاتر از این را نیز قائلند و معتقدند جمله «عشر رضعات معلومات یحرِّمن» جزء قرآن بوده که با جمله «خمس رضعات معلومات یحرِّمن» نسخ شده است. یعنی هم حکم و هم تلاوت نسخ شده است. آیا این چیزی غیر از تحریف است؟ کتابی که می‌خواهد تا قیامت به عنوان تنها معجزه جاودان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله باقی بماند و تحدّی این کتاب همه را به زانو در آورده است، آیا عقل اجازه می‌دهد که برای نسخ چنین کتابی به خبر واحد اکتفاء شود؟ خیر، همان‌طور که اصل چنین کتابی باید با تواتر ثابت شود، اگر قرار باشد ناسخی برای آن پیدا شود، باید ناسخِ قطعی- مثل آیه قرآن یا خبر متواتر- باشد. عقل نمی‌تواند بپذیرد که کتابی برای اثباتش این همه نیاز به استحکام داشته باشد ولی در رابطه با نسخ آن، به خبر واحد هم اکتفاء شود. امّا در تخصیص این گونه نیست. زیرا تخصیص: اوّلًا: به تلاوت قرآن ربطی ندارد. اگر به آیه (یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) هزار تخصیص هم وارد شود، بالاخره این عام از جانب خداوند صادر شده و- با همین عمومش- به عنوان جزئی از قرآن است، خواه تخصیص برآن عارض شود یا عارض

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۵

نشود. و به عبارت دیگر: تخصیص، لطمه‌ای به عنوان عام نمی‌زند. ثانیاً: تخصیص به معنای تبیین و تفسیر است. وقتی مولا به دنبال «أکرم العلماء» جمله «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مطرح می‌کند، گویا در صدد تفسیر و تبیین «أکرم العلماء» است. به‌همین‌جهت در باب تخصیص گفتیم: واقعیت تخصیص، تصرّف در اراده جدّی مولاست. آن‌هم تصرف از ابتدای امر، نه این که از الآن تصرّف شود. یعنی مراد جدّی مولا، از همان ابتدا به اکرام علمای غیر فاسق تعلّق گرفته است. بر همین اساس، یکی از شرایط تخصیص این است که خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شده باشد. مولایی که- مثلًا- روز دوشنبه «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» را مطرح می‌کند، چنانچه بخواهد مخصّصی نسبت به آن بیاورد باید قبل از آمدنِ روز جمعه آن مخصّص را مطرح کند، زیرا مخصّص جنبه تبیین و تفسیر دارد و نمی‌شود که مخصِّص، پس از فرا رسیدن و تمام شدن وقت عمل به عامّ، پیدا شود. به خلاف نسخ که می‌خواهد ریشه منسوخ را از بین ببرد. چگونه می‌توان پذیرفت که اصل منسوخ- یعنی قرآن- قطعیت داشته و متواتر باشد ولی خبر واحد بیاید آن را نسخ کند؟ نسخ حکم قرآنی- با چنین استحکامی که دارد- چنانچه واقعیت داشته باشد، باید به صورت متواتر باشد. و اگر به صورت خبر واحد بود، ما کشف می‌کنیم که خطا و اشتباه یا توطئه‌ای در کار بوده است. مخصوصاً اگر نسخ مربوط

به تلاوت هم باشد، که برگشت آن به تحریف است و ما به هیچ عنوان چنین چیزی را اجازه نمی‌دهیم. در نتیجه بین نسخ و تخصیص فرق وجود دارد و ما نمی‌توانیم این دو را با هم مقایسه کنیم. ذکر این نکته لازم است که در ارتباط با نسخ قرآن مباحث زیادی مطرح است.

یکی از آن مباحث این است که آیا در قرآن، ناسخ و منسوخ- که هر دو از قرآن باشد- وجود دارد؟ مرحوم آیت اللّه خویی در کتاب «البیان فی علوم القرآن» وجود نسخ در قرآن را

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۶

فقط در مورد آیه نجوی ۳۵۸] پذیرفته است که آن‌هم لسانش لسان نسخ است. ولی بعضی‌ها حدود سی و پنج مورد دیگر مطرح کرده و ملتزم شده‌اند که در این موارد آیه‌ای با آیه دیگر نسخ شده است. که مرحوم آیت اللّه خویی همه این موارد را پاسخ داده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۷

## دوران بین نسخ و تخصیص

### اشاره

در ارتباط با زمان ورود خاص، فروضی مطرح است: ۱- خاصّ، مقارن با عامّ وارد شده باشد. ۲- خاصّ، بعد از عامّ وارد شده باشد. و این خود دارای دو صورت است: الف: خاصّ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. ب: خاص بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شده باشد. ۳- خاصّ، قبل از عامّ وارد شده باشد. و این نیز دارای دو صورت است: الف: عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. ب: عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد. بحث در این است که آیا خاص در تمام این موارد به عنوان مخصِّص برای عامّ مطرح است یا در بعضی از موارد ممکن است ناسخ عام باشد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است هریک از صور فوق را به طور جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۸

### صورت اوّل: خاص مقارن با عام وارد شده باشد

مثل این که مولا ابتدا بگوید: «أکرم العلماء»، سپس بلافاصله بگوید: «لا تکرم زیداً العالم».[۳۵۹] مرحوم آخوند می‌فرماید: در این قسم هیچ تردیدی در تخصیص وجود ندارد و احتمال نسخ در آن جریان ندارد.[۳۶۰] به نظر ما واقعیت همین است، زیرا خصوصیتی که در نسخ وجود دارد- و بزودی آن را مطرح خواهیم کرد- در این قسم پیاده نمی‌شود. در اینجا «لا تکرم زیداً العالم» به عنوان مخصّص «أکرم العلماء» است و می‌خواهد بگوید: مراد جدّی مولا از «أکرم العلماء» اکرام علمای غیر زید است.

### صورت دوّم خاصّ، بعد از عامّ ولی قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام وارد شده باشد

#### اشاره

مثل این که مولا در روز شنبه بگوید: «أکرم العلماء یوم الجمعة» ولی قبل از فرا رسیدن روز جمعه بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». در اینجا بدون اشکال می‌توان مسأله تخصیص را پیاده کرد ولی آیا احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۴۹

هم وجود دارد؟ قبل از ورود به بحث باید به دو نکته توجّه داشت: اوّلًا: اگر قائل به نسخ شویم، فقط در مورد «زیدِ عالم» مطرح خواهد شد و حکم عام نسبت به سایر افراد باقی است. ثانیاً: ثمره بین قول به نسخ و قول به تخصیص این است که: اگر قائل به تخصیص شدیم باید بگوییم: «زیدِ عالم، از همان زمان صدر عام، به حسب اراده جدّی مولا واجب الاکرام نبوده است». امّا در صورت نسخ باید بگوییم: «زید عالم، از زمان صدور عام، اکرامش واجب بوده و این وجوب اکرام تا قبل از زمان صدور خاصّ ادامه داشته و به وسیله خاصّ نسخ شده است و عدم وجوب اکرام- یا حرمت اکرام- به جای وجوب اکرام قرار گرفته است. اکنون به سراغ اصل بحث می‌رویم: در اینجا دو نظریه وجود دارد: بعضی معتقدند در اینجا فقط مسأله تخصیص پیاده می‌شود و جایی برای نسخ وجود ندارد ولی مرحوم نائینی قائل به تفصیل شده و در بعضی موارد قائل به نسخ است.

**نظریه اوّل:**

بعضی از بزرگان ۳۶۱] قبل از مرحوم نائینی معتقدند در اینجا مسأله تخصیص پیاده می‌شود

و جایی برای نسخ وجود ندارد. ظاهر کلام مرحوم آخوند نیز همین مطلب است.[۳۶۲] قائل به این نظریه می‌گوید: حکم بر دو قسم است: ۱- حکم واقعی، که اکثریت احکام را تشکیل می‌دهد.[۳۶۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۰

۲- حکم صوری، مثل حکمی که برای امتحان و امثال آن باشد. اوامر امتحانی در موالی عرفیه، گاهی حقیقتاً برای امتحان است، مثل این که مولا- نمی‌داند آیا این عبد در برابر فرمان او خاضع است یا نه؟ به‌همین‌جهت دستوری صادر می‌کند تا ماهیت عبد برایش روشن شود. و گاهی هم مولا- می‌داند که عبد به دستور او عمل نمی‌کند ولی برای اتمام حجّت و برای این که سند و دلیلی در مقابل عبد داشته باشد، دستوری را برای او صادر می‌کند. اما در مورد خداوند متعال، نمی‌توان امر امتحانی را به معنای حقیقی خودش دانست، زیرا خداوند عالم به همه حقایق است و جهل در او راهی ندارد. بلکه این گونه اوامر جنبه اتمام حجّت دارد. قائل به این نظریه سپس می‌گوید: بحث ما در مورد حکم واقعی است و حکم امتحانی از محلّ بحث ما خارج است.

بحث در این است که اگر- مثلًا- روز شنبه یک «أکرم العلماء یوم الجمعة» از ناحیه مولا- صادر شد و مولا- هدفش این بود که مکلّف، در روز جمعه همه علماء را اکرام کند، سپس روز دوشنبه بگوید: «لا تکرم زیداً العالم»، چنانچه دلیل دوّم را مخصّص دلیل اوّل بدانیم، مسئله روشن است و مناقشه‌ای در آن نیست، زیرا- در حقیقت- دلیل دوّم، مراد جدّی مولا- از دلیل اوّل را روشن می‌کند. امّا اگر بخواهیم «لا تکرم زیداً العالم» را ناسخ «أکرم العلماء یوم الجمعة» بدانیم، با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا معنای نسخ این است که حکمی در شریعت ثابت بوده و مکلّف- به حسب ظاهر دلیل و اطلاق دلیل- تصور می‌کرده که این حکم استمرار دارد ولی مولا اطلاق زمانی آن را به وسیله دلیل ناسخ تقیید کرده است. اگر کسی به مولا بگوید: چرا از روز اوّل این مسئله را بیان نکردید؟ مولا در پاسخ می‌گوید: مصلحت اقتضاء نمی‌کرد که از همان اوّل، مدّت حکم بیان شود. بلکه مصلحت اقتضاء می‌کرد که حکم به صورت اطلاق استمراری مطرح شود و شما (مکلّف) خیال کنید که این حکم استمرار دارد ولی بعداً به وسیله دلیل ناسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۱

برایتان معلوم شود که این حکم از همان اوّل دوام نداشته است. در مورد تخصیص نیز همین‌طور است. زیرا تا قبل از آمدن دلیل مخصّص، مکلّف خیال می‌کرده اکرام همه علماء واجب است امّا وقتی مخصّص آمد، کشف می‌کند که «زیدِ عالم» از دایره حکم

خارج است. لذا در این جهت فرقی بین نسخ و تخصیص وجود ندارد. هر دو مبیّن نوعی محدودیت، می‌باشند ولی تبیین محدودیت در تخصیص، از جهت افراد و در نسخ، از جهت زمان است. قائل سپس ادامه می‌دهد: آنچه در اینجا برای ما مشکل ایجاد کرده و مانع از تحقق نسخ می‌شود، این است که در صورت نسخ لازم می‌آید که از یک طرف حکم «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» یک حکم واقعی- در مقابل حکم امتحانی- و به منظور پیاده شدن باشد و از طرف دیگر قبل از فرا رسیدن وقت عمل به این حکم، دلیل «لا تکرم زیداً العالم» به عنوان ناسخ آن مطرح شود؟ نسخ عبارت از «رفع الحکم الثابت فی الشریعهٔ» است. چگونه می‌شود حکمی در شریعت جعل شده و ثابت و به منظور عمل هم باشد ولی قبل از فرا رسیدن وقت عمل به آن حکم، دلیل دیگری بیاید و آن حکم ثابت را برطرف کند؟ در این صورت چه فایده‌ای بر این حکم مترتب می‌شود؟ لذا چاره‌ای نیست جز این که ما دلیل «لا تکرم زیداً العالم» را به عنوان مخصّص برای دلیل «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» قرار دهیم.

## نظریه دوّم:

### اشاره

مرحوم نائینی در اینجا قائل به تفصیل شده می‌فرماید:

۱- اگر قضیه‌ای که مشتمل بر بیان حکم عام است، به صورت قضیّه خارجیّه ۳۶۴] باشد، چاره‌ای جز تخصیص نیست و وجهی برای نسخ وجود ندارد. مثلًا اگر مولا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۲

بگوید: «أکرم کلّ عالم موجود بالفعل یوم الجمعهٔ» و دو روز بعد و در حالی که هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده، بگوید: «لا تکرم زیداً العالم»، در اینجا جمله «لا تکرم زیداً العالم» به عنوان مخصّص برای «أکرم کلّ عالم» خواهد بود، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که «زید عالم» در این دو روز وجوب اکرام داشته باشد، آن‌هم وجوب اکرام واقعی که به منظور پیاده شدن است، نه به منظور امتحان، در حالی که وجهی برای این وجوب اکرام ملاحظه نمی‌شود و اثری برآن مترتب نمی‌شود. ولی تخصیص به این معناست که مراد جدّی مولا از همان زمان صدور عام، به اکرام علمای غیر زید تعلّق گرفته است و این حرف مشکلی ندارد. ۲- اگر قضیه‌ای که مشتمل بر حکم عام است، به صورت قضیّه حقیقیّه ۳۶۵] باشد، این بر دو قسم است: الف: حکم عام به صورت واجب موقت باشد و دلیل مردّد بین ناسخ و مخصّص، قبل از فرا رسیدن وقت عمل به عام صادر شود، مثل این که فرض کنیم آیه شریفه (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم)[۳۶۶]- که حکم وجوب روزه ماه رمضان را به صورت قضیه حقیقیّه مطرح کرده است- در ماه رجب نازل شده باشد و قبل از فرا رسیدن ماه رمضان، آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّهٔ من أیّام أُخر)[۳۶۷] نازل شده باشد. مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا نیز چاره‌ای جز این نیست که ملتزم به تخصیص شده و بگوییم: «آیه (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّهٔ من أیّام أُخر) محدوده وجوب در آیه (کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الذین من قبلکم) را بیان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۳

می‌کند و حاصل آن این است که از ابتدای امر، ایجاب صوم، به حسب اراده جدّی، در غیر مورد مریض و مسافر است. هرچند اراده استعمالی (کتب علیکم الصیام ...) عمومیت دارد و شامل مریض و مسافر هم می‌شود. و اگر بخواهیم آیه دوّم را ناسخ آیه اوّل بدانیم باید ملتزم شویم که در فاصله میان صدور آیه اوّل و آیه دوّم، روزه ماه رمضان برای مریض و مسافر واجب بوده است. در

حالی که وجهی برای یک چنین وجوبی ملاحظه نمی‌شود. ب: حکم عام به صورت واجب غیر موقّت باشد. مثل این که مولا از طرفی- به صورت قضیه حقیقیّه- بگوید: «أکرم کلّ عالم» و زمانی هم برای آن مشخص نکند و پس از مدّتی دلیل خاصّ بگوید: «لا تکرم زیداً العالم». مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا همان‌طور که می‌توانیم تخصیص را پیاده کنیم، می‌توانیم نسخ را هم پیاده کنیم، زیرا خصوصیتی وجود ندارد که بتواند جلوی نسخ را بگیرد. نسخ به معنای «رفع الحکم الثابت فی الشریعهٔ» است. حکم به نحو قضیّه حقیقیّه بوده و قضیّه حقیقیّه هم مبتنی برفرض و تقدیر است و توقیتی هم در کار نیست- که بخواهد مانع از امکان نسخ باشد- پس همان‌طور که تخصیص امکان‌پذیر است، نسخ هم امکان‌پذیر است. در نتیجه مرحوم نائینی بین قضایای خارجیّه و قضایای حقیقیّه تفصیل قائل شده و در قضایای حقیقیّه نیز بین موقّت و غیر موقّت تفصیل داده و تنها در مورد غیر موقت، نسخ را ممکن می‌داند.[۳۶۸]

## بررسی کلام مرحوم نائینی:

در اینجا یک اشکال مبنایی وجود دارد که سبب می‌شود ما نتوانیم کلام مرحوم نائینی را بپذیریم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۴

بیان مطلب: مرحوم نائینی قضیّه حقیقیّه را بر مبنای فرض و تقدیر معنا کرده می‌گوید: «قضیّه حقیقیّه، قضیّه‌ای است که مولای حاکم در رابطه با همه مکلّفین و در رابطه با همه موضوعات تکلیف، وجود را فرض کرده باشد». در حالی که در قضایای حقیقیّه، پای فرض و تقدیر در میان نیست. فرق بین قضایای خارجیه با قضایای حقیقیّه این است که در قضایای خارجیّه، حکم به صورت مقطعی و مربوط به شرایط خاص و موقعیّت خاص است. مثلًا دستوری که از ناحیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای شرکت مؤمنین در جهاد صادر می‌شد، مربوط به مؤمنین موجود در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و ما مکلّف به شرکت در آن جهادها نبوده‌ایم. ولی در قضایای حقیقیّه حکم به صورت یک قانون عمومی وضع شده است. و بسیاری از احکام شرعی این گونه‌اند. مثلًا آیه شریفه که می‌گوید: (للّه علی الناس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلًا)[۳۶۹] می‌خواهد حکم وجوب حجّ را به عنوان یک قانون عمومی و همیشگی وضع کند. به عبارت دیگر:

در اینجا حکم روی عنوان «المستطیع» رفته است. عنوان «المستطیع» هم در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مصداق دارد و هم در زمان‌های بعدی. و این گونه نیست که هنگام نزول آیه شریفه فوق همه مصادیق مستطیع، در عالم فرض و تقدیر در نظر گرفته شده باشند. تصوّر نشود که این خصوصیت مربوط به عنوان «المستطیع»- که به صورت طبیعت مطرح شده- می‌باشد، بلکه اگر این حکم با عنوان «کلّ» هم مطرح می‌شد، همین خصوصیت را داشت. اگر گفته می‌شد: «کلّ مستطیع یجب علیه الحجّ»، آنچه عرف از این جمله می‌فهمد و عقلاء در مقام قانون‌گذاری به آن عمل می‌کنند، این است که حکم روی عنوان «المستطیع» رفته است و هرکسی که بالفعل یا در آینده، این عنوان بر او تطبیق کرد، مشمول حکم می‌شود، نه این که وجود همه مستطیع‌ها تا روز قیامت فرض شده باشد. حال که قضیّه حقیقیّه به این صورت است، ما از مرحوم نائینی می‌پرسیم: چگونه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۵

شما در مورد قسم سوّم- که قضیّه مشتمل بر حکم عام، به صورت قضیّه حقیقیّه و حکم به صورت واجب غیر موقّت باشد- قائل به امکان نسخ شدید؟ آیا می‌شود از طرفی وجوب حجّ را- به نحو قضیّه حقیقیّه- روی عنوان کلّی «کلّ مستطیع» ببرند و حکم هم حکمی واقعی باشد- یعنی برای اجراء و عمل باشد، نه به صورت امتحانی- و از طرفی- مثلًا- پس از دو ماه و قبل از فرا رسیدن وقت

عمل به عام، آن را نسخ کرده بگویند: «زید مستطیع، که تا حال حجّ برایش وجوب داشته، از الآن دیگر حجّ برایش واجب نیست»؟ در این صورت چه ملاکی برای وجوب حجّ نسبت به زید در این فاصله دوماهه وجود دارد؟ پس با توجه به این که در قضیّه حقیقیّه، مسأله واقعیت مطرح است، نه فرض و تقدیر، لذا همان بیانی که در دو قسم دیگر اقتضای عدم امکان نسخ را داشت، در قسم سوّم نیز همین معنا را اقتضاء می‌کند. در نتیجه، تفصیلی که مرحوم نائینی مطرح کردند قابل قبول نیست و در صورت دوّم نیز- مانند صورت اوّل- راهی جز تخصیص وجود ندارد.

## صورت سوّم: خاصّ، بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد

### اشاره

ممکن است کسی بگوید: با توجه به این که از طرفی خاصّ جنبه تبیین برای عام دارد و از طرفی تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح است، چه مانعی دارد که مسأله نسخ را مطرح کنیم؟ در پاسخ می‌گوییم: این حرف با سیره عملی فقهاء در طول تاریخ فقه مغایرت دارد.

ما ملاحظه می‌کنیم عمومی- مانند (أوفوا بالعقود)- در کتاب اللَّه وارد شده و مخصّص یا مخصّص‌های مربوط به آن، در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله یا در لسان ائمّه معصومین علیهم السلام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۶

وارد شده است. در حالی که فاصله زمانی بین این عامّ و خاصّ، در بعضی از موارد چه‌بسا بیش از دویست سال است. با وجود این ملاحظه می‌کنیم، فقهاء چنین خاصّی را به عنوان مخصّص عموم کتاب یا عموم روایت نبوی قرار می‌دهند. روایت امام حسن عسکری علیه السلام را مخصّص روایت امام صادق علیه السلام قرار می‌دهند. پس سیره عملی فقهاء این است که خاصّ را به عنوان مخصّص برای عام قرار می‌دهند و این سیره عملی هیچ مبتنی بر حضور یا عدم حضور وقت عمل به عامّ نیست. زمان عمل به (أوفوا بالعقود) از هنگام نزول آن می‌باشد. پس این همه مبیّن که در کلام ائمّه علیهم السلام، بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده‌اند، چرا جنبه مخصِّص دارند؟

مگر مخصِّص، بیان نیست؟ مگر تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح نیست؟ پس چرا فقهاء نمی‌آیند فاصله زمانی بین خاصّ و عامّ را ملاحظه کنند؟ چرا بحث نمی‌کنند که آیا این خاصّ بعد از حضور وقت عمل به عامّ صادر شده یا قبل از آن؟ ممکن است کسی بگوید: ما در تمام این موارد، ملتزم به نسخ می‌شویم. ما حتّی روایت نبوی «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر» را ناسخ آیه شریفه (أوفوا بالعقود) می‌دانیم، زیرا آیه شریفه (أوفوا بالعقود) برای عمل و اجراء نازل شده است و اگر فرض کنیم «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»، یک ماه، بعد از نزول آیه صادر شده باشد، برای این که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، ما ملتزم به نسخ می‌شویم. لازمه چنین حرفی این است که در اکثر قریب به اتفاق آیات و روایات، مسأله نسخ را پیاده کرده و فقط در موارد نادری قائل به تخصیص شویم. در حالی که این معنا مسلّم است که دایره نسخ، محدود ولی دایره تخصیص گسترده است.

## اشکال مهمّ

### اشاره

پس در اینجا اشکال مهمّی در کار است و آن این است که از یک طرف در اصول، دلیل خاصّ را مبیّن دلیل عامّ می‌دانند و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح می‌دانند و از طرف دیگر در فقه به مجرّد این که فقهاء با عامّ و خاصّ برخورد می کنند، مسأله
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۷
تخصیص را پیاده می‌کنند و فاصله بین عامّ و خاصّ نقشی در این مسئله ندارد. در این فاصله، آیا تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس این مشکل را چگونه باید حلّ کرد؟ یا باید بگوییم: «این‌ها تخصیص نیستند و عنوان نسخ دارند»، در این صورت لازم می‌آید دایره نسخ در روایات، بیش از دایره تخصیص باشد در حالی که همه بزرگان معتقد به محدود بودن دایره نسخ هستند. و یا باید بگوییم: «اگر تخصیص است، تأخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد» در حالی که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

## راه حلّ مرحوم آخوند:

[۳۷۰] ایشان می‌فرماید: عموم بر دو قسم است: ۱- عموماتی که مبیّن حکم واقعی هستند. ۲- عموماتی که مبیّن حکم واقعی نیستند. و عموماتی که ما در فقه با آنها برخورد می‌کنیم، از قبیل قسم دوّم می‌باشند و التزام به تخصیص در مورد آنها مشکلی ندارد.[۳۷۱] توضیح کلام مرحوم آخوند: حکم واقعی بر دو نوع است: الف: حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری: این نوع از حکم واقعی حکمی است که بر عناوین واقعی مترتب شده و علم و جهل مکلّف، هیچ نقشی در ثبوت آن ندارد. بلکه تمام المتعلّق، عبارت از نفس عنوان واقعی شیء است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الصلاة واجبة»، وجوب، به عنوان واقعی صلاة تعلّق گرفته و حالات مکلّف، دخالتی در تعلّق این حکم ندارد. در احکام وضعیّه نیز همین‌طور است. وقتی گفته می‌شود: «الخمر نجس» معنایش این است که موضوع برای حکم به نجاست، نفس عنوان واقعی خمر است، خواه مکلّف بداند که این
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۸
مایع خمر است یا نداند و خواه علم به نجاست آن داشته باشد یا علم نداشته باشد. حکم ظاهری در مقابل این حکم واقعی، عبارت از حکمی است که در موضوع آن، شک در حکم واقعی یا شک در موضوع حکم واقعی، اخذ شده باشد. مثل قاعده طهارت و قاعده حلیّت، که مفید طهارت و حلیت ظاهریه‌اند. «کلّ شیء لک حلال» به معنای «کلّ شیء شکّ فی حلّیته و حرمته فهو لک حلال ظاهراً». و «کلّ شیء طاهر» به معنای «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر ظاهراً» می‌باشد. ب: حکم واقعی در مقابل حکم اختباری: این نوع از حکم واقعی، حکمی است که از ناحیه مولا و به منظور امتثال مکلّف صادر شده است و حکم اختباری در مقابل آن قرار دارد. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: عمومی که از ناحیه مولا صادر می‌شود، به دو صورت ممکن است باشد: الف: مولا این عموم را صادر کرده، تا از همان لحظه صدور، مورد عمل قرار گیرد بدون این که هیچ حالت انتظاری در آن وجود داشته باشد. ب: مولا این عموم را صادر کرده، برای این که فعلًا قانونی برای مکلّف وجود داشته باشد و خصوصیّات این قانون و محدوده آن را بعداً می‌خواهد بیان کند. مراد مرحوم آخوند از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر شده، عبارت از قسم اوّل، و مراد از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر نشده، عبارت از قسم دوّم است. مرحوم آخوند، برای حلّ اشکال مذکور می‌فرماید: آن «تأخیر بیان از وقت حاجت» که اصولیین بر قبح آن اتّفاق دارند، در رابطه با عموماتی است که برای بیان حکم واقعی وارد شده‌اند. اگر هدف مولا- از صدور «أکرم العلماء»، عمل کردن به آن است، معنا ندارد که پس از حضور زمان عمل به این عامّ، از جانب او یک «لا تکرم زیداً العالم» صادر شود. بله، تا زمانی که وقت عمل به عامّ فرا نرسیده، مولا می‌تواند چنین چیزی را مطرح کند. امّا عموماتی که برای حکم واقعی وارد نشده‌اند، مانعی ندارد که حتی صد سال

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۵۹

بین عامّ و مخصّص فاصله بیفتد و هیچ‌گونه «تأخیر بیان از وقت حاجت» هم لازم نمی‌آید مرحوم آخوند می‌فرماید: عموماتی که ما در فقه با آنها برخورد می‌کنیم و بین آنها و مخصّص آنها فاصله وجود دارد، برای بیان حکم واقعی نیستند و در مورد آنها «تأخیر بیان از وقت حاجت» لازم نمی‌آید. در اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: چه راهی برای تشخیص این دو قسم عامّ از یکدیگر وجود دارد؟ مرحوم آخوند در پاسخ این سؤال ممکن است یکی از دو راه ذیل را مطرح کند: راه اوّل: عامّی که اصلًا مخصّص نداشته و یا مخصّصات آن قبل از وقت عمل به عام وارد شده باشند، از قبیل قسم اوّل و عامّی که مخصّص‌های زیادی داشته و مخصّص‌های آن در زمان‌های مختلف و همه آنها بعد از وقت عمل به عامّ وارد شده بودند، از قبیل قسم دوّم است. اشکال راه اوّل: مستشکل می‌گوید: این راه مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. توضیح: علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این بود که تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم اغراء به جهل و قبیح است. اگر مولا امروز بگوید: «أكرم العلماء يوم الجمعة» و اراده جدّی او به اکرام غیر زید تعلّق گرفته باشد، باید تا قبل از فرا رسیدن روز جمعه، زید را از تحت عام خارج کند و اگر پس از فرا رسیدن روز جمعه- و اکرام زید، در ضمن همه علماء- بگوید: «اراده جدّی من به اکرام غیر زید تعلّق گرفته بود».

چنین چیزی تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است. علّت قبحش این است که این مشکل را خود مولا- به وجود آورده و عبد می‌تواند به مولا اعتراض کرده و بگوید: «تو مرا اغراء به جهل کردی و اگر می‌خواستی زید اکرام نشود، باید قبل از فرا رسیدن روز جمعه، آن را به من اعلام می‌کردی».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۰

مستشکل خطاب به مرحوم آخوند می‌گوید: شما برای فرار از اغراء به جهل و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، این راه را مطرح کردید، در حالی که دوباره گرفتار اغراء به جهل و تأخیر بیان از وقت حاجت شدید. برای این که می‌گویید: «این عامّی که وارد شده، ما نمی‌دانیم از کدام نوع است؟ وقت عمل آنکه آمد، به عموم آن عمل شده و بعد از وقت عمل که مخصّص آمد، کشف می‌کنیم که این عامّ برای بیان حکم واقعی نبوده است». در نتیجه، عمل به عام، نسبت به مورد مخصِّص، وجهی نداشته است و در حقیقت، مولا- او را اغراء به جهل کرده است. راه دوّم: عامّی که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر به همراه ندارد، از قبیل قسم اوّل، و عامّی که چنین قرینه‌ای به همراه دارد، از قبیل قسم دوّم است. توضیح: ظاهر جمله مشتمل بر بیان حکم، این است که همین‌الان می‌خواهد حکم واقعی را بیان کند، به‌همین‌جهت نیاز به قرینه ندارد ولی عامّی که به عنوان مقدّمه حکم وارد شده است، بر خلاف ظاهر بوده و نیاز به قرینه دارد. اشکال راه دوّم: مستشکل می‌گوید: معنای این حرف این است که مولا در رابطه با عمومات این قسم دو کار می‌کند: یکی این که عامّ را صادر می‌کند و دیگر این که می‌گوید: «این عامّ، برای عمل نیست، بلکه برای این است که فعلًا در اختیار شما باشد تا بعداً حدود و ثغور آن را مشخّص کنیم». این حرف مولا، معنایش این است که این عموم از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین نمی‌توان- هنگام شک در تخصیص- در مورد آن، اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص را پیاده کرد، چون خود مولا- می‌گوید: «این عام، برای پیاده شدن نیست». اصالة العموم، مربوط به آن عمومی است که برای بیان حکم واقعی و برای پیاده شدن صادر شده باشد. در چنین موردی اگر در تخصیص شک کنیم، به اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص مراجعه می‌کنیم.

پاسخ اشکال: به نظر ما این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست، بلکه در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۱

عموم قسم دوّم نیز مانعی از جریان اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص وجود ندارد.

ممکن است عامّی از قسم دوّم باشد و در موارد شک در تخصیص، بتوانیم به عنوان مرجع به آن عامّ تمسّک کنیم و فقط در مواردی که علم به تخصیص پیدا کنیم، عموم این عام، از سندیّت و اعتبار خارج شود. به عبارت دیگر: در عموم قسم دوّم، این گونه

نیست که ذکر عام هیچ فایده‌ای نداشته باشد، بلکه صدور عام به این کیفیت، می‌تواند آثاری داشته باشد. یکی از آثاری که برآن مترتب می‌شود این است که علاوه بر این که مکلّف، زمینه حکم مولا را به دست می‌آورد، تا زمانی که علم به وجود مخصّص پیدا نکرده، می‌تواند به عام مراجعه کند. از همه این‌ها گذشته، اصالهٔ العموم، یک اصل عقلایی است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء- در مراجعه به اصالهٔ العموم- فرقی بین عموم قسم اوّل و عموم قسم دوّم نمی‌بینند. بررسی کلام مرحوم آخوند: به نظر ما کلام مرحوم آخوند از چند جهت دارای استبعاد است: اوّلا: در قرآن و روایات هیچ شاهد و قرینه‌ای بر این معنا وجود ندارد که «عمومات قرآن بر دو نوعند». ثانیاً: ورود یا عدم ورود مخصّص بعد از فرا رسیدن زمان عمل به عامّ، خارج از حقیقت و ماهیّت عامّ است و نمی‌تواند موجب اختلاف و نوعیّت در عامّ باشد، زیرا وجود یا عدم وجود مخصّص، تغییر و تنوّعی در ماهیّت عامّ به وجود نمی‌آورد. ثالثاً: حکم واقعی در اصول، در دو مورد مطرح می‌شود: ۱- حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری. ۲- حکم واقعی در مقابل حکم اختباری. امّا تعبیری که در اینجا مطرح شده و «حکم واقعی را عبارت از حکمی می‌داند که از هنگام صدور عام، در آن قصد اجراء و پیاده شدن در کار باشد و حکم غیر واقعی را عبارت از حکمی می‌داند که فعلًا به عنوان زمینه برای حکم است و حدود و ثغور آن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۲

بعداً مشخص می‌شود» فقط در کلام مرحوم آخوند- در همین بحث- و به تبعیّت از مرحوم شیخ انصاری مطرح شده و در هیچ جای دیگر از علم اصول مطرح نشده است.

### رجوع به اصل بحث:

بحث در این بود که آیا اگر خاصّ، بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ وارد شده باشد، به عنوان مخصّص است یا ناسخ؟ در پاسخ به این سؤال، ما مسأله تخصیص را پذیرفتیم. در اینجا اشکال مهمّی مطرح شد که چگونه از یک طرف در اصول، دلیل خاصّ را مبیّن دلیل عامّ دانسته و تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح می‌دانند و از طرف دیگر، فقهاء به مجرّد برخورد با عامّ و خاصّ، مسأله تخصیص را پیاده می‌کنند و معتقدند فاصله بین عامّ و خاصّ، نقشی در این مسئله ندارد؟ آیا در فاصله مذکور، تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نمی‌آید؟ پس یا باید قائل به نسخ شویم و- بر خلاف آنچه بین فقهاء مسلّم است- دایره نسخ را وسیع بدانیم و یا- اگر قائل به تخصیص شدیم- تأخیر بیان از وقت حاجت را قبیح ندانیم. مرحوم آخوند در اینجا راه حلّی مطرح کردند، که به نظر ما از چند جهت دارای استبعاد بود. اکنون می‌گوییم: اگر حلّ این اشکال، منحصر به راهی بود که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند، ما ناچار بودیم به این امور بعیده، ملتزم شویم، ولی با وجود این که ما راه حلّ روشن‌تر و بهتری داریم، وجهی برای پذیرفتن کلام مرحوم آخوند نمی‌بینیم. حلّ اشکال: ما ملتزم می‌شویم که این‌ها مخصّصند، همان‌طور که سیره عملی فقهاء بر این معنا قائم شده که وقتی به روایت معتبر دالّ بر تخصیص برخورد می‌کنند، ملاحظه نمی‌کنند که فاصله زمانی این روایت با عامّ چقدر است، بلکه به وسیله آن روایت، عموم عامّ را تخصیص می‌زنند، و فرقی نمی‌کند که مخصّص عموم کتاب، روایتی نبوی باشد یا روایتی باشد که- مثلًا- از امام عسکری علیه السلام وارد شده است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۳

سؤال: پس مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت چه می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است ابتدا مقدّمه‌ای را مطرح کنیم: اموری که اتصاف به قبح پیدا می‌کنند، یکنواخت نیستند، اگرچه حاکم به این قبح عبارت از عقل است. آنچه اتصاف به قبح پیدا می‌کند، گاهی علّت تامّه برای قبح است و بین آن و بین قبح حتی در مورد واحدی نیز نمی‌شود تفکیک کرد، مثلًا هرجا ظلم تحقّق پیدا کند، قبح عقلی نیز تحقّق دارد. ولی گاهی آنچه اتّصاف به قبح پیدا می‌کند، علّت تامّه برای قبح نیست، بلکه اقتضای قبح در آن وجود

دارد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الکذب قبیح»، معنایش این است که اگر ما باشیم و عنوان کذب، و جهت حُسنی در کار نباشد، کذب دارای قبح است. امّا اگر همین کذب، با حفظ عنوان کذب، جهت حُسنی پیدا کند- مثل این که نجات نفس محترمه‌ای متوقف برآن باشد- قبح آن از بین می‌رود. به‌همین‌جهت فقهاء وقتی مسأله حرمت کذب را مطرح می‌کنند، مواردی را از آن استثناء می‌کنند[۳۷۲] در حالی که در ارتباط با حرمت ظلم، حتّی یک مورد هم استثناء نشده است و تا وقتی عنوان ظلم، باقی است، حرمت هم وجود دارد. پس از بیان مقدّمه فوق باید ببینیم: آیا قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، مانند قبح ظلم است یا مانند قبح کذب؟ اگر مانند قبح ظلم باشد، راهی برای حلّ اشکال نخواهیم داشت. امّا اگر مانند قبح کذب باشد، حلّ اشکال برای ما آسان خواهد بود، زیرا در این صورت ممکن است جهت حُسنی در مورد آن تحقّق پیدا کند و قبح آن را از بین ببرد. برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: نفس عنوان «تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ‌گونه قبحی ندارد، بلکه جهتی در این عنوان وجود دارد که آن جهت، معروض قبح است و آن جهت، یکی از دو مطلب زیر است، که به اختلاف موارد فرق می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۴

۱- در جایی که حکم عامّ، حکم الزامی وجوبی باشد، چنانچه دلیل مخصّص آن قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شود، این تأخیر بیان از وقت حاجت، تنها مفسده‌ای که دارد این است که عبد را در مشقّت و زحمت زیاد می‌اندازد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء یوم الجمعهٔ» و بخواهد «زیدِ عالم» را از آن استثناء کند، چنانچه «لا یجب إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید، تنها تالی فاسدی که بر این مسئله مترتب می‌شود، این است که عبد در مشقّت افتاده و «زیدِ عالم» را اکرام کرده، در حالی که اکرام او واجب نبوده است. ۲- در جایی که حکم عامّ، حکم غیر لزومی باشد، ولی خاصّ جنبه لزومی داشته باشد، چنانچه خاصّ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، مشکلی نیست، ولی اگر بعد از حضور وقت عمل به عامّ وارد شود، منجرّ به این می‌شود که یک مصلحت لازمهٔ الاستیفاء از عبد فوت شود و یا مفسده لازمهٔ الاجتنابی گریبان او را بگیرد. مثلًا اگر مولا بگوید: «یجوز إکرام العلماء یوم الجمعهٔ» و بخواهد نسبت به اکرام «زیدِ عالم»، حکمی وجوبی یا تحریمی مطرح کند، چنانچه خاصّ را بعد از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ مطرح کند، مستلزم تفویت مصلحت لازمهٔ الاستیفاء و یا افتادن در مفسده لازمهٔ الاجتناب است. زیرا اگر مولا «یجب إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد- با استناد به جواز اکرام علماء در روز جمعه- زید را اکرام نکرده باشد، مصلحت لازمهٔ الاستیفائی از او فوت شده است و اگر مولا «یحرم إکرام زید العالم» را بعد از روز جمعه بگوید و عبد- با استناد به جواز اکرام علماء در روز جمعه- زید را اکرام کرده باشد، مفسده لازمهٔ الاجتنابی گریبان او را گرفته است. در نتیجه در تأخیر بیان از وقت حاجت، سه عنوان مطرح است: ایجاد مشقت، تفویت مصلحت ملزمه و ایقاع در مفسده لازمهٔ الاجتناب و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، به لحاظ یکی از این سه امر است. ولی آیا این قبح، همانند قبح ظلم است، یا مانند قبح کذب؟ پاسخ این است که این قبح، مانند قبح ظلم نیست. بلکه اگر از ما سؤال شود که آیا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۵

قبح کذب بیشتر است یا قبح ایقاع عبد در مشقّت؟ چه‌بسا حکم کنیم که قبح کذب بیشتر است. و زحمتی که از ناحیه مولا در مورد عبد واقع شده، بی‌جهت نیست، بلکه مصالحی در مقابل آن قرار داده شده و قبح این زحمت نمی‌تواند در مقابل آن مصالح مقاومت کند. بنابراین ایقاع در مشقت نمی‌تواند علّت تامّه برای قبح باشد. از این بالاتر، ما ادّعا می‌کنیم که تفویت مصلحت لازمهٔ الاستیفاء و القاء در مفسده لازمهٔ الاجتناب، نیز علّیت تامّه برای قبح ندارد. هرچند بعضی بر خلاف این معنا را تصوّر کرده‌اند و با استناد به همین تصوّر، در بحث امکان تعبّد به ظنّ گفته‌اند: اگر شارع، خبر واحد را حجّت قرار داد[۳۷۳] و خبر واحد جامع شرایطی بگوید: «نماز جمعه، واجب نیست» چنانچه حکم واقعی نماز جمعه عبارت از وجوب باشد، در اینجا مصلحت لازمهٔ الاستیفاء، تفویت شده

است. و یا اگر حکم واقعی شرب تتن، عبارت از حرمت باشد و خبر واحد معتبری بر عدم حرمت آن دلالت کند، حجّیت خبر واحد مستلزم القاء در مفسده لازمهٔ الاجتناب است. محقّقین در پاسخ گفته‌اند:[۳۷۴] ما قبول داریم که تفویت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، قبیح است ولی قبح در جایی است که در کنار این‌ها مصلحت کلّی مهمّی وجود نداشته باشد. شارع مقدّس ملاحظه کرده است که اگر خبر واحد را حجّت قرار ندهد، راه دستیابی به احکام، تقریباً مسدود می‌شود[۳۷۵] و اگر خبر واحد را حجّت قرار دهد، هرچند ممکن است در بین اخبار آحاد، خبر کذبی هم پیدا شود که وجوب واقعی یک واجب یا حرمت واقعی یک حرام را نفی کرده است، ولی مصلحت اقتضاء می‌کند که شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد و راه را برای آشنایی مردم به احکام اسلام باز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۶

کند. آیا در چنین شرایطی عقل حکم می‌کند که به خاطر تعداد معدودی از اخبار آحاد که وجوب واجبات واقعی یا حرمت محرمات واقعی را نفی کرده‌اند، خبر واحد به طور کلّی کنار گذاشته شود؟ خیر، باید مصلحت را در نظر گرفت و وجود اخباری بر خلاف واقع، در بین اخبار آحاد، ضربه‌ای به مصلحت کلّی مورد نظر شارع وارد نمی‌کند. این حرفی است که محقّقین از اصولیین در بحث حجّیت خبر واحد مطرح کرده‌اند. در نتیجه قبح تفویت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده ملزمه، مانند قبح ظلم نیست بلکه مانند قبح کذب است. کذب، اگر فی نفسه ملاحظه شود، قبیح است، امّا اگر- مثلًا- برای حفظ نفس محترمه یا اصلاح بین الناس بود، مصلحت اقوا رجحان پیدا می‌کند و کذب را از قبح خارج می‌کند. خلاصه این که قبح در مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت: اوّلًا: مربوط به نفس عنوان نیست بلکه عناوین دیگر در کار است که موجب اتصاف به قبح می‌شود. ثانیاً: اتصاف آن عناوین به قبح، مانند اتصاف کذب به قبح است نه این که مانند اتصاف ظلم به قبح باشد. حال که این مسئله روشن شد، در مورد ما نحن فیه می‌گوییم: مانعی ندارد که عمومی در کتاب اللّه وارد شده باشد و مخصّص آن- بعد از دویست سال- در کلام امام حسن عسکری علیه السلام باشد. این مخصّص به عنوان بیان برای آن عام است ولی این گونه تأخیر بیان- که به اقتضای مصلحت بوده- اتّصاف به قبح ندارد. مصلحت اقتضاء می‌کرده که عمومات در کتاب یا سنّت نبوی مطرح شود ولی بیان آنها به صورت تدریج و در لسان ائمه علیهم السلام مطرح شود.[۳۷۶] ما برای این مطلب دو شاهد داریم: شاهد اوّل: در زمان خود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این گونه نبوده است که به مجرّد بعثت آن حضرت، همه احکام اسلام به صورت یک قانون مدوّن و لازم الاجراء برای

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۷

مردم بیان شده باشد، بلکه احکام به صورت تدریجی و در طول مدت بیست و سه سال برای مردم تبیین شد. مثلًا از آیه شریفه (یا ایّها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم)[۳۷۷] استفاده می‌شود که روزه بر امّت‌های قبلی نیز واجب بوده است، در عین حال، این گونه نبوده است که به مجرّد بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله روزه هم واجب شده باشد. و یا حرمت شرب خمر پس از چند سال بعد از بعثت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تشریع شده، در حالی که بر حسب روایات، در هیچ دینی از ادیان الهی، شرب خمر حلال نبوده است و حتی بعضی از احکام اسلام- مانند حجّ تمتّع- در اواخر عمر شریف حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله- و در حجّهٔ الوداع- تشریع شده است. روشن است که تدریجی بودن تشریع احکام، به این معنا نیست که قبل از تشریع، این‌ها جزء احکام اسلام نبوده‌اند بلکه این احکام- در لوح محفوظ- به عنوان احکام اسلام، ثابت بوده ولی مصلحت اقتضاء می‌کرده که این‌ها به‌صورت تدریجی مطرح شوند. شاهد دوّم: در بعضی از روایات وارد شده است که بعضی از احکام واقعی اسلام در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام به مردم معرفی می‌شود و در آن موقع به مرحله فعلیّت و اجرا در می‌آید.[۳۷۸] این شاید بدان جهت باشد که تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جامعه نمی‌تواند این مسائل را درک کند. ما وقتی این دو شاهد قوی را داریم، چه مانعی دارد که ملتزم شویم به این که عموم قرآنی یا عمومی در لسان نبی اکرم صلی الله علیه و آله

وارد شده و مخصّص آن- مثلًا- در زمان امام حسن عسکری علیه السلام وارد شده باشد؟ در اینجا اگرچه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید ولی این تأخیر بیان قبیح نیست، زیرا مصلحت آن را اقتضاء کرده است. و با وجود چنین مصلحتی، عناوین سه‌گانه‌ای که در تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید، اتصاف به قبح نخواهد داشت.
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۸

## صورت چهارم: خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، قبل از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

مثل این که خاصّ بگوید: «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» و قبل از فرا رسیدن روز جمعه، دستور عامّی از مولا صادر شده بگوید: «یجب إکرام کلّ عالم». در اینجا ابتداءً دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» به عنوان مخصِّص و بیان برای «أکرم کلّ عالم» باشد، زیرا آنچه قبیح است، تأخیر بیان از وقت حاجت است، ولی در اینجا تقدیم بیان از وقت حاجت است و مشکلی ندارد. و در بیان بودن خاصّ برای عامّ، ضرورتی ندارد که عامّ قبل از خاصّ وارد شده باشد. همان‌طور که ضرورتی ندارد دلیل حاکم بعد از دلیل محکوم وارد شده باشد. احتمال دوّم: دلیل «أکرم کلّ عالم» به عنوان ناسخ برای دلیل «یحرم إکرام زید العالم» باشد. نتیجه این دو احتمال، در «اکرام زیدِ عالم در روز جمعه» ظاهر می‌شود. بنا بر احتمال اوّل اکرام زید عالم در روز جمعه نه تنها واجب نیست بلکه حرام می‌باشد، امّا بنا بر احتمال دوّم زیدِ عالم باید در روز جمعه- در ردیف سایر علماء- اکرام شود. البته احتمال دوّم یک مبعِّد دارد، زیرا مستلزم این است که دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» لغو بوده و برای عمل و اجراء جعل نشده باشد- شبیه اوامر اختباریه- زیرا فایده‌ای برآن مترتب نشده است. در حالی که حدود نود و نه در صد احکام برای اجراء و پیاده شدن می‌باشند. لذا احتمال نسخ با اجرائی بودن «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» سازگار نیست. امّا بنا بر احتمال تخصیص، دلیل «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» موقعیت
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۶۹
خودش را دارد و «زیدِ عالم» را از دایره «یجب إکرام کلّ عالمٍ» خارج می‌کند. بنابراین، احتمال اوّل، اقوی است.

## صورت پنجم خاصّ، قبل از عامّ و عامّ، بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد

### اشاره

این صورت را نباید این گونه فرض کنیم که مثلًا مولا بگوید: «یحرم إکرام زید العالم یوم الجمعهٔ» و پس از تمام شدن روز جمعه بگوید: «یجب إکرام کلّ عالمٍ». بلکه بحث را باید به گونه‌ای قرار دهیم که ضمن این که عامّ بعد از فرا رسیدن وقت عمل به خاصّ وارد شده، خاصّ هم دارای دوام و استمرار باشد و منحصر به یک مرتبه نباشد.
ولی موقع عمل فرا رسیده و- مثلًا- یک بار برطبق خاصّ عمل شد،[۳۷۹] سپس دلیل عامّ وارد شد. آیا در اینجا مسأله تخصیص مطرح است یا نسخ؟ ثمره بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر ما خاصّ را به عنوان مخصِّص قرار دهیم، معنایش این است که حتی بعد از ورود دلیل عامّ هم، این خاصّ از دایره مراد جدّی عامّ خارج است. امّا اگر عامّ متأخّر را به عنوان ناسخ برای خاصّ قرار دهیم، معنایش این است که خاصّ، تا قبل از ورود دلیل عامّ، قابل عمل بوده ولی پس از ورود عامّ، قابل عمل نیست و حکم عامّ به قوّت خود باقی است. از نظر مقام ثبوت هر دو احتمال- تخصیص و نسخ- امکان دارد. هم شرایط تخصیص وجود دارد و هم شرایط

نسخ و هیچ‌یک از تخصیص و نسخ، دارای تالی فاسد نیستند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۰

امّا آیا از نظر مقام اثبات کدام یک از این دو احتمال تقدّم دارند؟ کلام مرحوم آخوند: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که در اینجا احتمال تخصیص مقدّم بر احتمال نسخ است. بیان مطلب: تخصیص، مبارزه با اصالهٔ العموم است، در حالی که نوع الفاظ دالّ بر عموم مستند به وضع و لغت می‌باشند. پس تخصیص مستلزم این است که با یک امر وضعی مقابله شود. ولی نسخ، مقابله با اطلاق دلیل منسوخ است، زیرا مقتضای اطلاق و مقدّمات حکمت، استمرار و دوام حکم منسوخ است. مولا- با توجه به این که در مقام بیان است- اگر می‌خواست حکم منسوخ را برای زمانی محدود مطرح کند، باید قرینه‌ای بر این معنا اقامه کرده باشد و چون قرینه‌ای اقامه نکرده و قدر متیقّنِ زمانی هم در مقام تخاطب وجود نداشته، لذا ما از دلیل منسوخ استمرار زمانی را استفاده می‌کنیم، و دلیل ناسخ می‌آید با آن استمرار زمانی- که از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده- مقابله می‌کند. پس در ما نحن فیه، نسبت به خاصّ، یک اصالهٔ الاطلاق و نسبت به عامّ، یک اصالهٔ العموم وجود دارد و گویا بین این اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ العموم معارضه وجود دارد و چون نمی‌توانیم هر دو را اخذ کنیم، باید از یکی از این دو رفع ید کنیم. از کلام مرحوم آخوند- با توضیح ما- استفاده می‌شود که در موارد دیگر تعارض بین اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق- غیر از ما نحن فیه- اصالهٔ العموم مقدّم بر اصالهٔ الاطلاق است، زیرا اصالهٔ العموم، استناد به وضع دارد ولی اصالهٔ الاطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدّمات حکمت، عدم قرینه بر تقیید است و اصالهٔ العموم صلاحیت دارد که به عنوان قرینه بر تقیید واقع شود. و به تعبیر دیگر: با وجود اصالهٔ العموم، مقدّمات حکمت جریان پیدا نمی‌کند. و به تعبیر ایشان: اصالهٔ العموم- از نظر ظهور- اقوی از اصالهٔ الاطلاق است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۱

ولی در ما نحن فیه خصوصیتی وجود دارد که اقتضاء می‌کند اصالهٔ الاطلاق را بر اصالهٔ العموم مقدّم بداریم. آن خصوصیت، همان مسأله کثرت تخصیص و قلّت نسخ است، زیرا اگر ما بخواهیم اصالهٔ العموم را اخذ کنیم، معنایش این است که دلیل عامّ را ناسخ دلیل خاصّ قرار دهیم ولی اگر اصالهٔ الاطلاق را اخذ کنیم و حکم خاصّ را- حتّی بعد از آمدن عامّ- ادامه دهیم، معنایش این است که دلیل خاصّ را مخصّص دلیل عامّ قرار دهیم و شیوع تخصیص و قلّت نسخ سبب می‌شود که اصالهٔ الاطلاق- با وجود این که فی نفسه ظهورش ضعیف‌تر از اصالهٔ العموم است- ظهورش قوی‌تر از اصالهٔ العموم شده و برآن مقدّم شود و این همان تخصیص است.[۳۸۰] اشکال بر کلام مرحوم آخوند: بر این کلام ایشان دو اشکال وارد شده است: اشکال اوّل: شما معتقدید دلیل خاصّ «یحرم إکرام زید العالم» بر دو معنا دلالت دارد: الف: اصل حکم، که خود لفظ برآن دلالت می‌کند. ب: استمرار حکم، که از راه اطلاق ثابت می‌شود. در حالی که این اطلاق با اطلاق‌های دیگر فرق دارد و نمی‌توان در اینجا استمرار حکم را از راه اطلاق استفاده کرد، زیرا استمرار حکم، در رتبه متأخّر از حکم است. ابتدا باید حکم ثابت شود، سپس اتصاف به استمرار پیدا کند. این مثل عنوان عرض و معروض است. همان‌طور که رتبه عرض متأخّر از رتبه معروض است، مسأله استمرار حکم هم- از نظر رتبه- متأخّر از خود حکم است. بر این اساس اگر «یحرم إکرام زید العالم» بخواهد هم اصل حکم را بیان کند و هم اطلاق آن را، باید ملتزم شوید که دلیل واحد، دو حکم مترتب بر هم و در طول هم را بیان می‌کند. و چنین چیزی دارای استحاله است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۲

بنابراین از راه ظهور اطلاقی نمی‌توان استمرار حکم را استفاده کرد.[۳۸۱] بله، دو راه دیگر در اینجا وجود دارد که ممکن است مرحوم آخوند از یکی از این دو راه بخواهد استمرار حکم را استفاده کند و تخصیص را نتیجه بگیرد: ۱- استصحاب عدم نسخ: اگر حکمی وارد شود و ما شکّ کنیم که آیا این حکم باقی است یا نسخ شده؟ در اینجا استصحاب بقاء حکم و عدم نسخ را پیاده می‌کنیم.

در ما نحن فیه نیز وقتی دلیل خاصّ وارد شد و عمل برطبق آن‌هم در یک مقطعی تحقق پیدا کرد، سپس دلیل عامّی وارد شد و ما احتمال دهیم که این دلیل، ناسخ برای حکم خاصّ باشد، استصحاب عدم نسخ را پیاده می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که با ورود عامّ، خاصّ به قوّت خود باقی است. این راه در صورتی قابل قبول است که در مقابل استصحاب عدم نسخ، دلیل معارض یا حاکمی وجود نداشته باشد. امّا در اینجا که اصالهٔ العموم، دلیل عام در مقابل استصحاب عدم نسخ قرار دارد و لازمه اصالهٔ العموم، تحقّق نسخ است، نمی‌توان این حرف را پذیرفت. اصالهٔ العموم، یک اصل لفظی عقلایی است و اصل عملی نمی‌تواند در مقابل اصل لفظی عقلایی مقاومت کند. اصول لفظیّه- چه به نحو حکومت یا غیر حکومت- مقدّم بر اصول عملیّه می‌باشند. و این حرفی است که خود مرحوم آخوند هم قائل است. ۲- روایت «حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ»:[۳۸۲] روشن است که حلال و حرام در اینجا خصوصیتی ندارند، بلکه مقصود این است که همه احکامی که در شریعت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده، تا روز قیامت استمرار دارد. و این بیان هم آبی از تخصیص است. ممکن است مرحوم آخوند بخواهد از این راه، عدم نسخ را ثابت کرده بگوید: ما با

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۳

کمک این روایت، برای دلیل خاص یک ظهوری در دوام و استمرار ثابت می‌کنیم و این ظهور، معارض با اصالهٔ العموم و مقدّم برآن است. ولی از این راه نیز نمی‌توان عدم نسخ را ثابت کرد، زیرا این روایت نمی‌خواهد نسخ را به طور کلّی نفی کند. ما اگرچه معتقد به ندرت نسخ هستیم ولی نادر بودن نسخ، به معنای عدم نسخ نیست. در این صورت چگونه می‌توانیم از طرفی روایت مذکور را آبی از تخصیص دانسته و مقتضای آن را عدم نسخ- حتی در مورد واحد- بدانیم و از طرف دیگر بگوییم: همه اتفاق دارند که نسخ، در شریعت- هرچند به صورت نادر- واقع شده است؟ بنابراین ما ناچاریم معنای دیگری برای روایت فوق مطرح کرده بگوییم: این روایت می‌خواهد بگوید: دین اسلام به عنوان آخرین ادیان و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان آخرین پیامبران است و بعد از شریعت اسلام، دین دیگری نخواهد آمد. و در این صورت ربطی به بحث ما ندارد. این معنا منافات ندارد با این که در دایره احکام مربوط به این دین، نسخ تحقّق داشته باشد. پس از کجا می‌توان استفاده کرد که خاصّی که قبلًا وارد شده، منسوخ نگردیده است؟ اشکال دوّم بر مرحوم آخوند:[۳۸۳] برای بیان اشکال دوّم، لازم است ابتدا مقدّمه‌ای مطرح کنیم: اصالهٔ الاطلاق، در جایی جریان پیدا می‌کند که مقدّمات حکمت وجود داشته باشد و یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا- قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد. ولی آیا مراد از قرینه، خصوص قرینه متّصله است یا شامل قرینه منفصله نیز می‌شود؟ این مسئله مورد اختلاف واقع شده است. مرحوم آخوند معتقد است مقصود از قرینه، خصوص قرینه متّصله است. ولی بعضی عقیده دارند که قرینه در اینجا، شامل قرینه منفصله نیز می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۴

ثمره این اختلاف در اینجا ظاهر می‌شود که اگر مولا امروز بگوید: «أعتق الرقبهٔ» و دو روز دیگر بگوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» بنا بر نظر مرحوم آخوند، جمله اوّل دارای اطلاق است، چون مقدّمات حکمت در آن جریان دارد، و جمله دوّم به عنوان مقیّد برای آن می‌باشد. ولی بنا بر نظر کسانی که قرینه را شامل قرینه منفصله هم می‌دانند، مقدّمات حکمت جاری نمی‌شود، زیرا جمله «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» به عنوان قرینه بوده و کاشف از این است که جمله «أعتق الرقبهٔ» دارای اطلاق نبوده است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: اگر ما قرینه را شامل قرینه منفصله نیز بدانیم، دلیل خاصّ، اصلًا ظهور اطلاقی نخواهد داشت تا بتواند با اصالهٔ العموم معارضه کند. بلکه در اینجا فقط اصالهٔ العموم وجود دارد. بله، اگر ما در بحث مقدّمات حکمت، قرینه را خصوص قرینه متّصله بدانیم- با توجه به این که بین عامّ و خاصّ فاصله شده است- جای این حرف هست که بگوییم:

«برای خاصّ، ظهوری اطلاقی از جهت زمان وجود دارد و در دلیل عامّ هم یک اصالهٔ العموم از جهت افراد مطرح است و این دو با

هم معارضه می‌کننـد و اگرچه قاعده در این گونه موارد اقتضاء می‌کند که اصالهٔ العموم مقدّم باشد ولی خصوصـیتی در اینجا وجود دارد که اقتضاء می‌کند اصالهٔ الاطلاق را مقدّم بداریم». بنابراین، اشکال دوّم اشکالی مبنایی است و بنا بر مبنای مرحوم آخوند چنین اشکالی بر ایشان وارد نیست.

### تحقیق در مسئله

یادآوری: بحث در این بود که «اگر خاص، قبل از عامّ و عامّ بعد از حضور وقت عمل به خاصّ وارد شده باشد» آیا مسأله تخصیص مطرح است یا نسخ؟ مرحوم آخوند عقیده داشت که در اینجا احتمال تخصیص مقدّم بر احتمال نسخ

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۵

است. در ارتباط با کلام ایشان دو اشکال مطرح شده بود که اشکال دوّم جنبه مبنایی داشت و بر اساس مبنای مرحوم آخوند بر کلام ایشان وارد نبود. امّا لازمه اشکال اول این بود که عامّ متأخّر به عنوان ناسخ برای خاصّ متقدّم باشد. ولی این حرف- که عام متأخّر، به عنوان ناسخ برای خـاصّ متقـدّم باشـد- بر خلاـف سیره مسـتمره بین فقهـاست. فقهـاء وقتی در روایـات بـا عـامّ و خاصّ برخورد می‌کنند، خاصّ را بر عامّ مقدّم می‌دارند و بحث می‌کنند که آیا کدام یک از این دو قبل از دیگری وارد شده؟ و آیا فاصله بین آن دو چه مقـدار بوده است؟ فقهـاء این گونه فرض می‌کننـد که گویـا همه این‌ها در لسان حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله و بـدون فاصـله زمانی بوده است. پس در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دو نکته مطرح است که با انضـمام آنها، مشکل برطرف می‌شود: نکته اوّل: همـان مطلبی است که در ارتبـاط بـا تـأخیر بیان از وقت حاجت مطرح کردیم. در آنجا گفتیم: قبـح تأخیر بیان از وقت حاجت، ماننـد قبـح ظلم نیست بلکه ماننـد قبـح کذب است و در مواردی که عنوانی با حُسن بیشتر در کنار کذب قرار گیرد، قبح کذب را از بین می‌برد. و به عبارت دیگر: در کـذب، اقتضای قبـح وجود دارد، نه این که کـذب علیّت تامّه برای قبـح داشـته باشد. و نیز گفتیم: مصالحی اقتضاء کرده که بیان به تأخیر افتد و تدریج و تدرّج در کار باشد. و دو شاهد هم برای این معنا ذکر کردیم. یکی تدریجی بودن بیـان احکام در زمان خود حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله، با وجود این که احکام از ابتـدا وجود داشـته و در لوح محفوظ ثابت بوده است. و دیگری روایاتی که می‌گوید:

«بعضـی از احکـام اسـلام، در زمـان ظهور امـام زمان علیه السـلام به فعلیّت می‌رسـند». نکته دوّم: نسـخ به این صورت است که مقنّن قانونی را جعل کند که آن قانون ظهور در اسـتمرار دارد- یا حد اقل، خیال می‌شود که استمرار دارد- ولی بعد از آمدن دلیل ناسخ، کشف می‌کنیم که مراد جـدّی قانون‌گـذار، از همـان اوّل، محـدود بودن این قـانون بوده است ولی مصـلحت اقتضاء نمی‌کرده که از ابتدا آن را محدود کنند. بلکه آن را به صورت مطلق مطرح کرده‌اند و دلیل ناسخ- همانند مقیّد- می‌آید و استمرار حکم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۶

آن را از ناحیه زمان، مقیّد می‌کند. اکنون می‌گوییم: قانون‌گذار در شـریعت اسـلام، خداوند متعال است و بیانات ائمه علیهم السـلام جنبه حکایت از قوانین الهی دارد و تقـدیم و تأخیر در مقام خبر دادن از قانون، نمی‌تواند نقشـی در زمینه نسخ داشـته باشد، بلکه این مقنّن است که می‌توانـد قـانون را نسـخ کنـد. از انضـمام این دو نکته نـتیجه می‌گیریم که در جمیع مواردی که عـامّ و خـاصّ مطرح است، مسأله تخصیص در کار است و جایی برای نسخ وجود ندارد. و فرقی بین معلوم بودن تاریخ عامّ و خاصّ و مجهول بودن آن- که مرحوم آخونـد در ذیل کلامشان مطرح کرده‌انـد- و تقدّم عامّ بر خاصّ یا تأخّر آن و وجود فاصـله بین عامّ و خاص و عدم آن و حضور قبل از وقت عمل یا بعد از آن، وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۷۹

## مقصد پنجم: مطلق و مقیّد

### تعریف مطلق

#### اشاره

در تعریف مطلق این گونه گفته شده است: «المطلق ما دلّ علی معنیً شایع فی جنسه»،[۳۸۴] یعنی مطلق عبارت از چیزی است که دلالت می‌کند بر معنایی که آن معنا در جنس خودش شیوع و سریان دارد. این تعریف، در کلمات اصولیین- از جهت جامعیّت و مانعیّت- مورد بحث واقع شده است. ولی مرحوم آخوند معتقد است این گونه تعاریف، از قبیل تعاریف حقیقی نیستند که جامعیّت و مانعیّت در مورد آنها مطرح باشد، بلکه این‌ها از قبیل «سعدانهٔ نبت» و به عنوان تعریف لفظی (/ شرح الاسم) می‌باشند و مقصود از این تعاریف این است که انسان آشنایی مختصری با مدلول لفظ پیدا کند و لازم نیست همه افراد را در بر گرفته و همه اغیار را خارج کند. بنابراین ضرورتی ندارد که پیرامون آنها بحث شود و اشکالات آنها مورد بررسی قرار گیرد.[۳۸۵]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۰

این بیان مرحوم آخوند را اگرچه ما نتوانیم به طور کلّی نفی کنیم ولی پذیرفتن یک مطلب در بعضی از موارد، به معنای پذیرفتن در تمام موارد نیست، مخصوصاً با توجه به این که: اوّلًا: در تعاریف لفظیّه، وقتی- مثلًا- گفته می‌شود: «سعدانهٔ نبت»، این جمله برای کسی گفته می‌شود که اطلاع ندارد آیا سعدانه نبات است یا جماد یا انسان یا حیوان؟ مثل بعضی از لغات که ما هیچ آشنایی به معنای آن نداریم و هرگونه احتمالی در مورد آن می‌دهیم. در اینجا تعریف لفظی می‌آید و اجمالًا معنای کلمه را مشخص می‌کند، تا ذهن انسان به سوی معانی دیگر نرود. امّا کسی که می‌داند سعدانه از نباتات است، گفتن «سعدانهٔ نبت» برای او فایده‌ای ندارد. بنابراین تعریف لفظی در شرایط خاصّی مطرح است و این گونه نیست که انسان بتواند هرجا بخواهد از تعریف لفظی استفاده کند. در ما نحن فیه، مسأله مطلق و مقیّد به آن اندازه ابهام ندارد که تعریف شرح الاسم برای آن ذکر شود. هرکس وارد مباحث اصول شود، هرچند در همان مراتب اولیّه باشد، معنایی اجمالی از مطلق و مقیّد برای او معلوم است. پس وجهی ندارد که ما این تعریف را تعریف شرح الاسم بدانیم. ثانیاً: همان کسانی که این تعریف را مطرح کرده‌اند، در مقام اشکال در جامعیّت و مانعیّت این تعریف برآمده‌اند. پیداست که همه در مقام برخورد با این تعریف، آن را به عنوان یک تعریف حقیقی شناخته‌اند. پس ما اگرچه در بعضی از موارد تعریف لفظی را بپذیریم ولی این بدان معنا نیست که هرجا تعریفی مطرح شد و جامعیت و مانعیّت آن مورد بحث قرار گرفت، فوراً ما راه فراری پیدا کرده و با مطرح کردن تعریف لفظی، خود را از دایره این بحث‌ها خارج کنیم. لذا خیلی بعید است که تعریفی با این دقّت- اگرچه مناقشاتی هم در مورد آن شده است- را بر تعریف لفظی حمل کنیم. بلکه ظاهر این است که این تعریف، تعریف حقیقی است و باید در مورد آن بحث کرد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۱

#### مقصود از تعریف:

در تعریف مطلق، دو نکته قابل توجه است: ۱- اگرچه در تعریف مطلق، عنوان «ما دلّ» مطرح شده و کلمه «لفظ» بکار نرفته است ولی روشن است که این دلالت مربوط به عالم لفظ و از شئون لفظ است. گویا گفته شده است: «المطلق لفظ دالٌّ ...». ۲- مرحوم

آخوند کلمه «معنی» را به دنبال «ما دلّ علی» ذکر نکرده‌اند، ولی روشن است که وقتی مقصود از «ما» عبارت از لفظ شد و دلالت به عنوان صفت برای لفظ قرار گرفت، مدلول آن عبارت از معنا خواهد بود. گویا گفته شده است: «المطلق لفظ دالّ علی معنی ...» که آن معنا- در حقیقت- به عنوان فصل ممیّز معنای مطلق است. این معنا خصوصیتش این است که در محدوده جنس خودش شیوع و سریان دارد. مقصود از این جنس، جنس منطقی- در مقابل نوع و فصل- نیست، بلکه مقصود جنس لغوی و عرفی است. همان چیزی که در ارتباط با اسم جنس مطرح می‌کنیم. وقتی می‌گوییم:

«رجل، اسم جنس است» معنایش این است که رجل، عنوانی است که در محدوده افراد هم سنخ و هم جنس- لغوی و عرفی- خودش همه را شامل می‌شود. عنوان «رجل» بر هر رجلی اطلاق می‌شود، خواه عالم باشد یا جاهل، عادل باشد یا فاسق، و ... وقتی خصوصیت رجولیّت- در مقابل انوثیت- در آن بود، در این محدوده دارای توسعه است و بر همه اطلاق می‌شود. شاهد بر این که جنس در ما نحن فیه از قبیل جنسی است که در اسم جنس مطرح است، این است که رجل، با وجود این که از نظر منطقی عنوان صنف- در مقابل نوع خودش که انسان است- را دارد، ولی در عین حال، یکی از مصادیق مطلق- که کلمه «جنس» در آن اخذ شده است- می‌باشد.

### اشکالات تعریف مطلق:

اشکال اوّل: اگر مراد از کلمه «ما» در تعریف عبارت از «لفظ» باشد، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۲

مطلق- اوّلًا و بالذات- صفت برای لفظ قرار می‌گیرد. در حالی که واقعیت مسئله این است که تطبیق عنوان «مطلق» بر لفظ، به تبعیت و بالعرض است و آنچه اوّلًا و بالذات اتصاف به اطلاق دارد، معنا و مدلول است، آن‌هم با قطع نظر از مدلولیت و با قطع نظر از دلالت. اگر فرض کنیم برای ماهیت انسان- که عبارت از حیوان ناطق است- لفظ انسان وضع نشده باشد، آیا ما در اینجا به حسب واقع مطلقی نداریم؟ روشن است که در اینجا خود ماهیت انسان، ماهیت مطلق است. ماهیتی است که هیچ‌چیزی نتوانسته آن را مقیّد کند و شامل هر فردی که عنوان حیوان برآن منطبق باشد، می‌شود. بنابراین وقتی ما می‌گوییم: «انسان، مطلق است»، این بدان معنا نیست که لفظ، اطلاق دارد.

اطلاق با عموم فرق دارد، در الفاظ عموم، چون پای وضع در میان است، عمومیت مربوط به لفظ است. واضع الفاظی را برای دلالت بر عموم وضع کرده است. ولی در اطلاق، پای مقدّمات حکمت- که مسأله‌ای عقلی است- در میان است، نه این که واضع چیزی را برای دلالت بر اطلاق وضع کرده باشد. واضع، کلمه انسان را برای حیوان ناطق وضع کرده است ولی آنچه اوّلًا و بالذات اتصاف به اطلاق دارد، همان حیوان ناطق است که شامل زید، عَمرو، بکر و ... می‌شود. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف نظر کرده و بپذیریم که اطلاق به عنوان وصف برای لفظ است، این سؤال مطرح است که آیا مراد از عبارت «ما دلّ علی معنیً شایع فی جنسه»- که معنا را مدلول قرار داده- چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: خصوصیت «شایع فی جنسه» از خصوصیات معنا باشد. یعنی مطلق، لفظی است که دلالت می‌کند بر معنایی که آن معنا شایع در جنس خودش می‌باشد.

بنابراین احتمال، عنوان «شایع فی جنسه» داخل در دایره مدلولیّت نیست. احتمال دوّم: خصوصیت «شایع فی جنسه» داخل در دایره مدلولیّت باشد. یعنی لفظ مطلق دارای دو مدلول است: یکی اصل معنا و دیگری شیوع آن معنا در جنسش.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۳

اگر معنای عبارت مذکور، مطابق با احتمال دوّم باشد، با اشکال مواجه می‌شویم.[۳۸۶] بیان اشکال: آیا وضع در مثل لفظ انسان- که

مثال روشن برای لفظ مطلق است- چگونه است؟ در لفظ «انسان» دو حیثیت وجود دارد: یکی مربوط به مقام وضع و دلالت و دیگری مربوط به مقام اتّحاد این طبیعی با افراد و وجودات خارجیّه است. و این دو حیثیت نباید با یکدیگر مخلوط شوند. انسان از جهت این که یک «لفظِ موضوع» است و واضع آن را وضع کرده است، موضوع له آن عبارت از ماهیت انسان- یعنی همان حیوان ناطق- است ولی در عالم دلالت، هیچ دلالتی بر زید ندارد، زیرا زید عبارت از ماهیت متخصِّص به خصوصیات زیدیّت است. و تخصّص به خصوصیات زیدیّت، خارج از دایره موضوع له لفظ انسان است. امّا در مقام اتّحاد این طبیعی با وجودات خارجیّه، انسان همان زید است. این گونه نیست که انسان، یک وجود جدای از زید باشد. در منطق گفته شده است: «کلّی طبیعی، عین وجود افراد خودش می‌باشد، نه این که جدای از یکدیگر باشند» ولی این‌ها هیچ ارتباطی با هم ندارند. انسان، با زید اتحاد دارد ولی دلالت بر زید ندارد. دلالت، مربوط به مقام وضع واضع است و موضوع له انسان، نفس ماهیت است و اگر ذرّه‌ای به ماهیت اضافه شود، از دایره موضوع له خارج شده است، هرچند خصوصیات افراد همین ماهیت اضافه شوند. امّا مسأله اتحاد در وجود، ربطی به مقام وضع ندارد. اگر برای ماهیت «انسان»، کلمه «انسان» هم وضع نشده بود، این ماهیت- در خارج- با زید و عَمرو و بکر و ... اتحاد داشت. بنابراین اگر ما عبارت «شایع فی جنسه» را بخواهیم در دایره دلالت و مدلولیت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۴

وارد کنیم، با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا لفظ مطلق، هیچ‌گاه نمی‌تواند به طور مستقیم بر افراد- که دارای خصوصیات فردیّه‌اند- دلالت کند. اشکال سوّم: عبارت «المطلق ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه» شامل «رقبه مؤمنه» نیز می‌شود، زیرا «رقبه مؤمنه» شامل همه افراد خود می‌شود، خواه سفید باشند یا سیاه، عالم باشند یا جاهل، .... شبیه آنچه در ابتدای بحث در مورد «رجل» مطرح کردیم و گفتیم: «رجل»، از نظر منطقی دارای عنوان صنف است- و حتی نوع هم نیست- ولی تعریف مطلق شامل آن می‌شود. اگر مولا بگوید: «أکرم رجلًا»، مخاطب به اطلاق کلام مولا تمسّک کرده می‌گوید: قیود علم، عدالت، ایمان و ... در مأمور به نقشی ندارد. وقتی تعریف مطلق بر «رجل»- که عنوان صنف دارد- صدق می‌کند، «رقبه مؤمنه» نیز همین حساب را دارد. مگر این که کسی بگوید: مراد از «ما» ی موصوله که در تعریف مطلق مطرح شده و شما آن را به «لفظ» تفسیر می‌کنید، لفظ واحد است. لذا بین «رجل» و «رقبه مؤمنه» فرق وجود دارد. ولی این حرف درست نیست، زیرا اگر مولا- در غیر موارد حمل مطلق بر مقیّد- از ابتدا بگوید: «إن افطرت فی شهر رمضان یجب علیک تحریر رقبهٔ مؤمنهٔ» شما این را مطلق می‌دانید، زیرا در اینجا اگرچه قید ایمان مطرح شده ولی با توجه به اطلاق و مقدّمات حکمت جلوی قیود دیگر- مثل عدالت، علم و ... که احتمال مدخلیّت آنها داده می‌شد- گرفته می‌شود. اشکال چهارم: آنچه در ذهن ما ارتکاز دارد این است که مطلق- خواه لفظ باشد یا معنا- دارای معنای کلّی است، که در افراد و مصادیق هم جنس خودش سریان دارد، لذا عبارت «شایع فی جنسه» جز بر کلّی انطباق پیدا نمی‌کند، خواه دایره آن کلّی محدود باشد یا وسیع. بنابراین نباید مسأله مطلق و مقیّد در ارتباط با جزئیات مطرح گردد. در حالی که در اصول، در مواردی مسأله مطلق و مقیّد را در ارتباط با جزئیات مطرح کرده‌اند. یکی از آن موارد، مسأله واجب مطلق و واجب مشروط است. در واجب مشروط، نزاعی بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور واقع شده بود. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرمود: «ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۵

قبول داریم که مجیء زید در قضیّه شرطیّه «إن جاءک زید فأکرمه»- به حسب قواعد عربی- به عنوان قید برای جزاء- یعنی وجوب اکرام- است. ولی قید، متعلّق به مادّه- یعنی اکرام زید- است نه این که متعلّق به هیئت- یعنی وجوب- باشد». ما فعلًا کاری به درستی یا نادرستی برهان شیخ انصاری رحمه الله نداریم. ولی ملاحظه می‌شود که ایشان اطلاق و اشتراط را در ارتباط با امری جزئی مطرح کرده‌اند، زیرا اکرام- اگرچه کلّی است- ولی وقتی به جزئی- مثل زید- اضافه شود، دیگر نمی‌تواند عنوان کلّی داشته باشد. پس چگونه ایشان جزئی را مقیّد به مجیء کرده است؟ طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله عبارت «إن جاءک زید فأکرمه» به معنای

«الواجب هو إكرام زيد مقيّداً بمجيئه» می‌باشد. این اشکال بر اساس مبنای مشهور نیز مطرح است، زیرا مشهور اگرچه مجیء زید را به عنوان قید برای هیئت- یعنی وجوب- می‌دانند، ولی هیئت را دارای معنای حرفی می‌دانند. و در بحث معانی حرفیه عقیده داشتند که وضع در حروف، عامّ است ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاصّ و جزئی است. پس مشهور نیز مجیء زید را قید برای امری جزئی- که موضوع له هیئت است- می‌دانند. در نتیجه مسأله مطلق و مقیّد، منحصر به کلّیات نیست بلکه در امور جزئی هم- به لحاظ حالات مختلف جزئی و خصوصیات آن- نیز اطلاق و تقیید مطرح می‌شود. این معنا نه تنها در جملات انشائیه دالّ بر وجوب جریان دارد، بلکه در جملات خبریّه‌ای که در مقام اخبار و حکایت از واقعند نیز مطرح است. مثلًا اگر کسی زید را در روز جمعه زده باشد، در مقام حکایت به دو صورت می‌تواند حکایت کند: اگر بگوید: «ضربتُ زيداً»، این حکایت دارای اطلاق است، یعنی آنچه را حکایت کرده، صدور ضرب از ناحیه او نسبت به زید است. امّا اگر بگوید: «ضربت زيداً يوم الجمعة»، در اینجا «يوم الجمعة» به عنوان قید برای «وقوع ضرب از ضارب نسبت به زید» است. و این «وقوع ضرب از ضارب نسبت به زید» نیاز به طرفین دارد و معنایی حرفی است و معنای حرفی هم جزئی است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۶

## تعریف صحیح برای مطلق:

با توجه به آنچه گفته شد، اگر بخواهیم تعریفی صحیح برای مطلق داشته باشیم که اشکالات سابق برآن وارد نباشد، باید بگوییم: «مطلق، عبارت از معنایی ۳۸۷] است که خالی از قید باشد». در این تعریف، نه کلمه «لفظ» بکار رفته و نه کلّیتی که از «شایع فی جنسه» استفاده می‌شود، مطرح گردیده و پای دلالت هم در کار نیست. ممکن است کسی بگوید: برطبق این معنا آیا «رقبه مؤمنه»، مطلق است یا مقیّد؟ اگر رقبه را با قید ایمان ملاحظه کنید، مقیّد است و اگر بدون قید ایمان ملاحظه کنید، مطلق است. در پاسخ می‌گوییم: به نظر ما اطلاق و تقیید، دو عنوان متضاد- مانند سواد و بیاض- نیستند که در آنِ واحد نتوانند در جسم واحدی جمع شوند، بلکه اطلاق و تقیید، دو وصف اضافی هستند و با توجه به مضاف الیه شان فرق می‌کنند. مثل همان معنایی که در ارتباط با واجب مطلق و واجب مشروط مطرح است. مرحوم آخوند می‌فرمود: ما واجبی که از جمیع جهات دارای اطلاق باشد نداریم، چون همه تکالیف الهی، مشروط به شرایط عامّه تکلیف- یعنی علم، قدرت و ...- است، بلکه مسأله اطلاق و اشتراط باید در مورد هر شرطی جداگانه لحاظ شود. نماز نسبت به وقت، واجب مشروط است ولی نسبت به وضو و سایر چیزهایی که در نماز اعتبار دارد- مثل ستر و استقبال و ...- واجب مطلق است. لذا تحصیل شرایطی که واجب نسبت به آنها مشروط است، لازم نیست، اما شرایطی که واجب نسبت به آنها مطلق است، لزوم تحصیل دارند. مثلًا حجّ نسبت به استطاعت، به عنوان واجب مشروط است، یعنی لازم نیست کسی استطاعت را تحصیل کند، ولی همین حجّ وقتی وجوب پیدا کرد، تحصیل سایر مقدّمات آن لازم است. در باب مطلق و مقیّد هم همین‌طور است. رقبه مؤمنه، هم مطلق است و هم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۷

مقیّد. به لحاظ قید ایمان- که زاید بر اصل طبیعت رقبه در آن اخذ شده- مقیّد است ولی نسبت به سایر قیودی که امکان مدخلیّت آنها وجود داشت- مثل علم، عدالت و ...- مطلق است. سؤال: بر اساس این معنا، آیا تقابل بین مطلق و مقیّد، چه تقابلی است؟ جواب: ظاهر این است که تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است، یعنی مطلق عبارت از معنایی است که قابلیت تقیید را دارد ولی- در خارج- مقیّد نشده است. مرحوم آخوند نیز در مواردی از کفایه به این معنا اشاره کرده که اصالة الاطلاق را در جایی می‌توان بکار برد که امکان تقیید در آن وجود داشته باشد. یکی از مواردی که مرحوم آخوند این مسئله را مطرح کرده‌اند، بحث

تعبّدی و توصّلی است. در آنجا بحث در این بود که آیا مولا می‌تواند قصد قربت را در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در مأمور به اخذ کند؟ ایشان عقیده داشتند که اگر قصد قربت به معنای «داعی امر» باشد،[۳۸۸] نمی‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرایط، در مأمور به اخذ شود. البته ما در آنجا استحاله را انکار کردیم ولی مرحوم آخوند بر اساس مبنای خودشان این ثمره را مطرح کردند که اگر اصل وجوب یک واجب برای ما مسلّم باشد ولی تعبّدیت و توصلیّت آن برای ما مشکوک باشد، نمی‌توانیم بگوییم: «چون در دلیل این واجب، سخنی از قصد قربت به میان نیامده، پس ما به اصالهٔ الاطلاق آن تمسّک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی می‌کنیم»، برای این که اصالهٔ الاطلاق در جایی جریان پیدا می‌کند که قابلیّت تقیید وجود داشته باشد و چون «داعی الامر» را نمی‌توان قید برای مأمور به قرار داد، لذا نمی‌توان به اطلاق دلیل تمسّک کرده و اعتبار قصد قربت را نفی نمود.[۳۸۹]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۸

این کلام مرحوم آخوند در صورتی درست است که ما تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه بدانیم، زیرا اگر تقابل آنها تقابل سلب و ایجاب باشد، تمسّک به اطلاق مانعی نخواهد داشت، هرچند اخذ قصد قربت- به معنای داعی امر- در متعلّق امر ممکن نباشد. در سلب و ایجاب، مسأله صلاحیت و قابلیّت مطرح نیست.

### آیا اطلاق و تقیید، فقط در ارتباط با حکم است؟

اگرچه در فقه معمولًا اطلاق و تقیید را در ارتباط با حکم مطرح می‌کنند ولی این گونه نیست که اطلاق و تقیید به طور کلّی در رابطه با حکم باشد. اطلاق و تقیید گاهی در ارتباط با متعلّق حکم است، مثلًا در «أعتق الرقبهٔ» و «أعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» اطلاق و تقیید در رابطه با عتق رقبه است که به عنوان متعلّق حکم می‌باشد. و گاهی در ارتباط با حکم است، مثل «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، که در اینجا حکم وجوب نماز ظهر و عصر، مقیّد به زوال شمس شده است. و گاهی در ارتباط با مکلّف است، مثلا در آیه شریفه (للّهِ علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا)،[۳۹۰] ظاهر این است که (من استطاع ...) به عنوان عطف بیان برای (الناس) است، پس به عنوان قید برای (الناس) می‌باشد، یعنی (من استطاع) قید برای مکلّف است.[۳۹۱]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۸۹

## مصادیق مطلق

### اشاره

در کتب اصولی مصادیقی برای مطلق مطرح شده که لازم است در اینجا مورد بحث قرار گیرند:

### ۱- اسم جنس

#### اشاره

همان گونه که در معنای «شایع فی جنسه» گفتیم، مقصود از جنس، جنس منطقی نیست- تا در مقابل نوع و فصل قرار گیرد- بلکه مراد معنایی است که افراد مجانس خودش را شامل شود، خواه از نظر منطقی جنس یا نوع یا فصل یا صنف باشد. مثلا رجل، صنفی

از انسان است و اسم جنس برآن اطلاق می‌شود. و نیز دایره اسم جنس، محدود به جواهر نیست، بلکه در باب اعراض هم عنوان اسم جنس تحقق دارد. مثلاًـ کلمه «سواد» اسم جنس است و همه افراد مجانس خود را فرا می‌گیرد. بلکه عنوان اسم جنس، از دایره جواهر و اعراض فراتر رفته و امور اعتباریه را نیز شامل می‌شود. مثلاًـ زوجیّت، ملکیّت، رقیّت، حریّت و امثال این‌ها، اسم جنس می‌باشند و همه افراد تحت پوشش خود را شامل می‌شوند. همه زوجیّت‌ها تحت پوشش عنوان زوجیّت است و ...

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۰

اکنون این بحث مطرح است که آیا کیفیت وضع در مورد اسم جنس چیست و موضوع له آن کدام است؟ به نظر می‌رسد که واضع وقتی می‌خواسته اسم جنسی مانند لفظ انسان را وضع کند، ماهیت- یعنی حیوان ناطق- را تصور کرده و لفظ «انسان» را برای همین معنای متصوّر وضع کرده است. بنابراین در اسم جنس اختلافی بین وضع و موضوع له وجود ندارد. در مقام استعمال نیز همین‌طور است. مستعمل فیه انسان در قضیه «الإنسان بشر»- که قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی است- با قضیه «زید إنسان»- که قضیه حملیه به حمل شایع صناعی است- فرقی ندارد، و هر دو دارای یک معنا می‌باشند. ولی ملاک حمل در حمل اوّلی ذاتی، عبارت از اتحاد در مفهوم- یا حد اقل اتحاد در ماهیت، مانند «الحیوان الناطق انسان»- و در حمل شایع صناعی عبارت از اتحاد در وجود است. در قضیه: «الحیوان الناطق إنسان» می‌خواهیم بگوییم: «بین حیوان ناطق با انسان، اتحاد ماهوی وجود دارد» ولی این اتحاد ماهوی ربطی به کلمه انسان ندارد، بلکه مبنایش این است که این قضیّه، قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی است. امّا در قضیه «زید إنسان» می‌خواهیم بگوییم: «زید، مصداقی از ماهیت انسان است» و این مصداق، کاری به محمول ندارد. ماهیت انسان همان معنای انسان است و در محمول چیزی اضافه نشده است. پس در هر دو قضیّه، انسان در همان ماهیت انسان استعمال شده ولی تنوع قضیّه حملیه، این تغایر و فرق را اقتضاء دارد. به گونه‌ای که اگر ما بخواهیم قضیه «زید إنسان» را به حمل اوّلی ذاتی ترتیب دهیم، کاذب خواهد شد، زیرا زید و انسان، نه اتحاد مفهومی دارند، نه اتحاد ماهوی. خصوصیات فردیّه- به عنوان رکنیّت- در ماهیت زید دخالت دارند. بله، بین این دو، اتحاد وجودی مطرح است و همان‌طور که منطقیین گفته‌اند: «وجود طبیعی، عین وجود افراد خودش می‌باشد» نه این که «ماهیت طبیعی، عین ماهیت افرادش باشد». ماهیت طبیعی با ماهیت افرادش فرق دارد. حتی اگر همه افراد کلّی هم در یکجا جمع شوند، نمی‌توانیم بین آن افراد و کلّی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۱

قضیه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی تشکیل دهیم. ارتباط بین کلّی طبیعی و افرادش، اتحاد در وجود است، خواه در وجود خارجی باشد، مانند زید و عَمرو و بکر و ... یا در وجود ذهنی باشد، مثل تصوّرات متکثره‌ای که نسبت به طبیعت انسان تحقّق پیدا می‌کند.

و الّا همان انسان متصوَّر، اگر عنوان متصوَّر بودن به آن ضمیمه شود، معنای انسان نخواهد بود ولی با انسان اتحاد وجودی دارد، البته در عالم ذهن. در نتیجه آنچه ما از اسم جنس می‌فهمیم این است که واضع ماهیت را در نظر گرفته و لفظ را برای همین ماهیت وضع کرده و در مقام استعمال هم لفظ را در همین ماهیت استعمال کرده است و از نظر معنای انسان، هیچ فرقی بین قضیه «الحیوان الناطق إنسان» با قضیه «زید إنسان» وجود ندارد و محمول در هر دو قضیّه، ماهیّت انسان است.

### کلام مرحوم محقّق اصفهانی:

از کلام مرحوم اصفهانی استفاده می‌شود که انسان در «زید إنسان»- که با کثرت و تعدّد ارتباط پیدا می‌کند- با انسان در «الحیوان الناطق إنسان»- که ارتباطی با کثرت ندارد و صرفاً ماهیت را بیان می‌کند- تفاوت دارد. ایشان می‌فرماید: معنای متصوّر نسبت به انسان، غیر از معنای موضوع له آن است و واضع، اگرچه لفظ انسان را برای خصوص ماهیت انسان وضع کرده ولی آنچه را در مقام

وضع تصوّر کرده خصوص ماهیت انسان نبوده بلکه ماهیت لا بشرط قسمی را لحاظ کرده است. مرحوم اصفهانی در مقام تعلیل برای نظریه خود می‌فرماید:

«تسریهٔ الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره»، یعنی برای این که وضع سرایت داده شود به معنا، با تمام حالات و خصوصیاتی که برای معنا پیش می‌آید. از عبارت «تسریهٔ الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره» استفاده می‌شود که در «زید إنسان» حالت خاصّی برای معنای انسان و در «بکر إنسان» حالت خاص دیگری برای معنای انسان مطرح است به خلاف «الحیوان الناطق إنسان»، که حالاتِ معنا در آن

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۲

دخالت ندارد، چون «الحیوان الناطق إنسان» ناظر به کثرت و تعدّد نیست و صرفاً ماهیت را مطرح می‌کند.[۳۹۲] بررسی کلام مرحوم اصفهانی: کلام مرحوم اصفهانی دارای دو اشکال است: اشکال اوّل: این کلام مرحوم اصفهانی، از عجایب کلمات است، زیرا معنا دارای اطوار و حالات نیست. معنا ربطی به مرحله وجود ندارد. اتحاد وجودی زید و عَمرو و بکر با انسان، ربطی به معنا ندارد. ممکن است صدها کلّی طبیعی داشته باشیم که اصلًا یک مصداق هم در خارج نداشته باشند. عالَم معنا و عالم ماهیت و عالم وضع در رابطه با ماهیت، حالات ندارد. وجود یا عدم وجود مصداق برای یک ماهیت، هیچ ربطی به ماهیت ندارد و در ماهیت هیچ اختلاف و تغایری ایجاد نمی‌کند و مسأله حالات، که مرحوم اصفهانی مطرح می‌کنند، مربوط به وجود است و وجود، خارج از ماهیت و عارض برآن است. حتی اگر اصالت مربوط به وجود خارجی باشد، بدان معنا نیست که وجود داخل در دایره ماهیّت است. ماهیت چه امر اصیلی باشد یا امر اعتباری، خارج از دایره وجود است. به‌همین‌جهت گفته می‌شود: «الماهیهٔ إمّا موجودهٔ و إمّا معدومهٔ». در تمام ممکنات نسبت وجود و عدم به ماهیت، مساوی است. انسان در دو قضیه «زید إنسان» و «الحیوان الناطق إنسان» دارای یک معنا می‌باشند و هیچ‌گونه تکثری در انسان محمول وجود ندارد. ولی قضیه حملیّه بر دو قسم است: بعضی اتحاد در ماهیت را افاده می‌کند و بعضی اتحاد در وجود را. و در منطق هم می‌گویند: «وجود طبیعی، عین وجود افراد است» و نمی‌گویند: «ماهیت طبیعی، عین ماهیت افراد است». در ماهیت طبیعی هیچ تکثری وجود ندارد. در حالی که- در آن طبیعی‌هایی که دارای وجودات خارجیّه‌اند- وجود طبیعی، کاملًا متکثر و متعدد است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۳

اشکال دوّم: برفرض که واضع در مقام وضع، ماهیت لا بشرط قسمی را تصور کرده باشد، ولی شما معتقدید که واضع، این ماهیت متصوَّر را به عنوان موضوع له قرار نداده بلکه موضوع له را نفس ماهیّت قرار داده است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال تابع وضع است یا تابع موضوع له؟ پاسخ این است که استعمال تابع موضوع له است و ما جایی نداریم که استعمال تابع وضع باشد. در این صورت نباید بین انسان در قضیه «زید إنسان» و انسان در قضیه «الحیوان الناطق إنسان» فرقی وجود داشته باشد، زیرا استعمال تابع موضوع له است و خود شما قبول دارید که موضوع له عبارت از نفس ماهیت است.

### تقسیمات ماهیت

در فلسفه، ماهیت را بر سه قسم دانسته‌اند: لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا.[۳۹۳] اصولیین در توضیح این مطلب گفته‌اند: تصوّر نشود که این اقسام دارای یک واقعیت و حقیقت می‌باشند، بلکه این بستگی به لحاظ و تصوّر ماهیت دارد. انسان وقتی ماهیتی را ملاحظه می‌کند، گاهی خود ماهیّت را ملاحظه می‌کند و گاهی ماهیّت را با تقیّد به وجود چیز دیگری ملاحظه می‌کند و گاهی ماهیت را با تقیّد به عدم چیز دیگر ملاحظه می‌کند. از مورد اوّل به ماهیت لا بشرط و از مورد دوّم به ماهیت بشرط شیء و از مورد سوّم به ماهیت بشرط لا تعبیر می‌شود. سپس در مقام اشکال بر این تقسیم گفته‌اند: قاعده کلّی این است که وقتی چیزی به عنوان

مقسم واقع شده و اقسامی برای آن مطرح می گردد، همان‌طور که بین هر قسمی با اقسام دیگر، باید مغایرت وجود داشته باشد، بین اقسام و مقسم نیز باید

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۴

مغایرتی وجود داشته باشد. بنابراین، تقسیم حیوان به ناطق و غیر ناطق درست است ولی تقسیم آن به حیوان و ناطق صحیح نیست. اصولیین می گویند: تقسیم ماهیت به سه قسم مذکور نمی‌تواند تقسیم صحیحی باشد، زیرا در این تقسیم، ماهیت به عنوان مقسم و «لا بشرط» به عنوان یکی از اقسام برای ماهیت قرار داده شده است در حالی که بین ماهیت و لا بشرط مغایرتی وجود ندارد. سپس در مقام جواب گفته‌اند: اوّلًا: مقسم در اینجا خود ماهیّت نیست، بلکه لحاظ هم در مقسم دخالت دارد.

پس مقسم عبارت از لحاظ الماهیهٔ یا الماهیهٔ الملحوظهٔ است. ثانیاً: ما از قسم اوّل که عبارت از ماهیت لا بشرط است، به «لا بشرط قسمی» و از مقسم به عنوان «لا بشرط مقسمی» تعبیر می کنیم. «لا بشرط قسمی» به این معناست که عنوان لابشرطیّت در ضمن ماهیت ملاحظه شده باشد. و «لا بشرط مقسمی» به این معناست که چیزی جز ماهیت لحاظ نشده است.

## کلام حضرت امام خمینی رحمه الله:

ایشان می‌فرمایند: با توجه به این که اساس تقسیم مذکور، از فلسفه گرفته شده است، باید مسئله را در همان جا بررسی کرد. و چون فلسفه به دنبال حقایق و واقعیات است، این تقسیم در فلسفه به عنوان تقسیم واقعی مطرح است و اختیار آن به دست انسان نیست که ماهیت را به هر گونه‌ای بخواهد لحاظ کند. عالم لحاظ، که همین عالم تصوّر است، دایره وسیعی دارد و شامل ممتنعات نیز می‌شود. وقتی ما قضیه «اجتماع النقیضین ممتنع» را ترتیب می‌دهیم، باید موضوع را تصوّر کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم ولی «ممتنع» که برآن حمل می‌شود، مربوط به وجود خارجی است. یعنی همین اجتماع النقیضین متصوّر در ذهن، وجود خارجی‌اش ممتنع است. اکنون ببینیم آیا فلاسفه که به دنبال واقعیات هستند، ماهیت ملحوظه را مقسم قرار داده‌اند و در هریک از اقسام سه گانه، لحاظی اضافه بر اصل مقسم وجود دارد؟ و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۵

به عبارت دیگر: آیا از نظر فلاسفه، مقسم و اقسام، در محدوده لحاظ و تصوّر مطرحند؟

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگرچه ظاهر کلمات بعضی از فلاسفه، همان چیزی است که در اصول مطرح است، یعنی در مقسم و اقسام، پای لحاظ را به میان آورده‌اند، ولی واقعیت این است که آنچه در فلسفه به عنوان مقسم قرار گرفته، عبارت از نفس ماهیت است بدون این که قید «ملحوظه» یا اضافه لحاظ به ماهیت، مطرح باشد. ولی نه این که یک ماهیّت این حالات مختلف را دارا باشد، بلکه مقسم، جنس ماهیت است که دارای حالات مختلف است. یک مصداق از این جنس، ماهیت انسان و مصداق دیگر آن، ماهیت زوجیت و مصداق دیگر آن، ماهیت جسم است. ما وقتی این ماهیت را با اموری که خارج از جزئیت این ماهیّتند، مقایسه کنیم، می‌بینیم بین این‌ها اختلاف واقعی وجود دارد. مثلًا فلاسفه در مقایسه نفس ماهیت اربعه با نفس زوجیّت، می گویند: «زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است». معنای لازم ماهیّت این است که اگر ماهیّت بتواند در غیر عالم وجود ذهنی و وجود خارجی هم تقرّری داشته باشد، زوجیّت به همراه آن است. حال وقتی نفس ماهیت اربعه را با نفس زوجیّت مقایسه می کنیم- نه لحاظ ماهیت اربعه با لحاظ زوجیّت- و می‌بینیم زوجیّت، لازم لاینفکّ ماهیت اربعه است، باید بگوییم: «ماهیت اربعه در مقایسه با زوجیّت، مشروط به شرط شیء است». این «مشروط به شرط شیء» ربطی به لحاظ و تصوّر ما ندارد. این یک واقعیت است که «زوجیّت، لازم لاینفکّ اربعه است و هیچ گاه از آن جدا نمی‌شود».

همان‌طور که اگر اربعه را با فردیّت مقایسه کنیم باید بگوییم: «ماهیت اربعه در مقایسه با فردیّت، بشرط لاست» یعنی امکان ندارد که این دو با هم اجتماع پیدا کنند. پس تعبیر «بشرط لا» به این معنا نیست که ما اربعه را لحاظ کرده‌ایم، فردیّت را هم لحاظ کرده‌ایم و لحاظ اربعه را مقسم و لحاظ فردیّت را قسم قرار داده‌ایم. زوجیّت و فردیّت هیچ ارتباطی با لحاظ و عدم لحاظ ماهیت اربعه ندارد. بعضی دیگر از ماهیات را وقتی با امور خارج از دایره ماهیت مقایسه می‌کنیم می‌بینیم ماهیت نه مقیّد به وجود این امر خارج است و نه مقیّد به عدم آن. مثلًا وقتی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۶

ماهیت انسان را با کتابت- که امری خارج از ذات و ذاتیات انسان است- مقایسه کنیم، می‌بینیم واقعیّت این است که انسان نه مقیّد به وجود کتابت است و نه مقیّد به عدم آن. در اینجا گفته می‌شود: «ماهیت انسان در مقایسه با کتابت، لا بشرط است». و این لا بشرط بودن، ربطی به لحاظ و تصوّر ندارد. همه ماهیات ممکنه در مقایسه با وجود، دارای عنوان «لا- بشرط» می‌باشند. ماهیات ممکنه، نه مقیّد به وجودند و نه مقیّد به عدم وجود. به‌همین‌جهت می گویند: «نسبت وجود و عدم به ماهیات ممکنه، به طور مساوی است و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد».[۳۹۴] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان اگرچه در جوّ فلسفه کلام دقیق و متینی است ولی ما در اصول گرفتار مسائل اعتباری هستیم. بحث ما در رابطه با موضوع له اسم جنس است. می‌خواهیم ببینیم آیا واضع، کلمه «رجل» را برای چه چیزی وضع کرده است. برای پی بردن به موضوع له اسم جنس، سر و کار ما با مسأله وضع است، و وضع، یک واقعیت نیست بلکه امری اعتباری است. انتخاب نام برای فرزند توسط پدر، به این معنا نیست که بین این نام و این فرزند ارتباط واقعی و ذاتی وجود دارد. هرچند در بحث وضع، بعضی خواستند دلالت الفاظ بر معانی را ذاتی بدانند ولی محقّقین عقیده داشتند دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست بلکه مربوط به وضع است و وضع هم امری اعتباری و قراردادی است. واضع آمده برای ماهیت انسان- یعنی حیوان ناطق- لفظ انسان را و برای ماهیت رقبه- که یک انسان مقیّد به رقیّت است- لفظ رقبه را وضع کرده است. در اینجا لفظ انسان، هیچ ارتباطی با ماهیت حیوان ناطق ندارد. همان‌طور که لفظ رقبه، هیچ ارتباطی با ماهیت چنین انسانی ندارد. در اینجا- بر اساس کلام امام خمینی رحمه الله- حیوان ناطق، ماهیت «لا بشرط» و رقبه، ماهیت «بشرط شیء» است. رقبه، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۷

«حیوان ناطق» ی است که مقیّد به قید رقّیت باشد. امّا بحث ما در ارتباط با مقایسه بین دو معنا نیست بلکه بحث ما مربوط به وضع است. و وضع هم امری اعتباری است.

واضع وقتی می‌خواهد لفظ انسان را برای معنایی وضع کند، باید هم لفظ را لحاظ کند[۳۹۵] و هم معنا را. این غیر از مسأله ماهیت اربعه نسبت به زوجیّت است که ارتباطی به لحاظ نداشت. اینجا چون پای وضع در میان است، ما نمی‌توانیم به طور کلّی مسأله لحاظ را کنار گذاشته و تقسیم مطرح شده در فلسفه را پیاده کنیم. لذا می گوییم: واضع، وقتی خواست لفظ انسان را وضع کند، ماهیت مطلقه غیر مقیّده به رقّیت را ملاحظه کرد- بدون این که لحاظ، در موضوع له نقش داشته باشد ولی در اصل وضع، نمی توان لحاظ را نادیده گرفت- و لفظ انسان را برای آن وضع کرد. امّا وقتی خواست کلمه رقبه را وضع کند، ماهیت انسان مقیّده به قید رقّیت و عبدیّت را ملاحظه کرد و لفظ رقبه را برای آن وضع کرد. پس می‌توانیم بگوییم: «در انسان، ماهیت مطلقه لا بشرط و در رقبه، ماهیت به شرط شیء- یعنی ماهیت مقیّده به قید رقّیت- لحاظ شده است». و در اینجا نمی‌توانیم کلمه لحاظ را کنار بگذاریم. لذا برای تکمیل کلام حضرت امام خمینی رحمه الله باید مطلب فوق را به آن ضمیمه کرد. در نتیجه موضوع له در اسماء اجناس، نفس ماهیات آنهاست، یعنی واضع هنگام وضع هریک از اسماء اجناس، نفس ماهیت خود آنها را ملاحظه کرده و لفظ را برای آن وضع کرده است.

## ۲– علم جنس

### اشاره

ادبـاء فرق بین علم جنس و اسم جنس را از دو جهت می‌داننـد: جهت اوّل: اسم جنس در جایی که خالی از «ال» باشـد، عنوان معرفه پیدا نمی‌کند

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۸

ولی علم جنس عنوان معرفه را دارد و احکام معرفه برآن مترتب می‌شود. جهت دوّم: اسم جنس برای «نفس ماهیت»، ولی علم جنس برای «ماهیت مقیّد به قید تعیّن» وضع شده است. به عبارت دیگر: علم جنس برای ماهیت متعیّنه وضع شده است. و همین قید «تعیّن» سبب شده که علم جنس به عنوان معرفه به حساب آید. ولی آیا مقصود از «تعیّن» چیست؟

### کلام مرحوم آخوند:

### اشاره

ایشان می‌فرمایـد: مراد از تعیّن، همان تعیّن ذهنی و تصور و لحاظ ذهنی است ولی عنوان ملحوظیت در ذهن، به عنوان قیـد در معنای علم جنس است. بنـابراین واضع وقتی می‌خواسـته لفـظ اسـد را وضع کنـد، ماهیّت حیوان مفترس را لحاظ کرده و لفظ اسـد را برای ملحوظ بـا قطع نظر از ملحوظ بودن آن، وضع کرده است. امّـا وقتی می‌خواسـته لفـظ «اسامه» را وضع کنـد، ماهیت حیوان مفترس را لحاظ کرده و لفظ اسامه را برای ملحوظ با قیـد ملحوظ بودن آن، وضع کرده است. لـذا اسامه به معنای حیوان مفترس نیست بلکه به معنای حیوان مفترس متعیّن به وجود ذهنی است. همان‌طور که وجود خارجی، تعیّن‌آور است، وجود ذهنی هم تعیّن‌آور است.

### اشکال مرحوم آخوند بر ادباء:

مرحوم آخونـد با توجه به معنای فوق، دو اشـکال بر ادباء وارد کرده است: اشـکال اوّل: اگر در معنای اسامه، تقیّد به یک قید ذهنی نقش داشـته باشـد، لازم می‌آیـد که اگر ما یک اسـد خارجی را ملاحظه کنیم، چنانچه بخواهیم قضـیه حملیه «هـذا أسـد» را ترتیب دهیم، نیازی به دخل و تصـرف در معنای اسد نداشته باشیم، چون اسد اسم جنس است و اسم جنس برای ماهیت وضع شده است و ملاک قضیه حملیه به حمل شایع، اتحاد در وجود است. «هذا أسد» یعنی «هذا متحد مع ماهیهٔ الأسد». امّا

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۴۹۹

اگر اسـد خارجی را با کلمه هـذا به عنوان مشارالیه قرار داده و بخواهیم محمول آن را علم جنس قرار دهیم و بگوییم: «هـذه اسامهٔ»، چنانچه بخواهیم تمام خصوصـیات معنای علم جنس را رعایت کنیم، قضـیه حملیّه «هـذه اسامـهٔ» کاذب خواهـد شد، زیرا اسامه برای ماهیت مقیّـد به وجود ذهنی وضع شده است و چیزی که مقیّد به وجود ذهنی است، نمی‌تواند با یک موجود خارجی اتحاد وجودی

داشته باشد. وجود خارجی و وجود ذهنی قسیم یکدیگرند، لذا گفته می‌شود: «الوجود إمّا خارجی و إمّا ذهنی» و امکان ندارد این دو با هم متحد شوند. وجود خارجی، با ماهیت اتحاد دارد. وجود ذهنی هم با ماهیت اتحاد دارد ولی بین خود آنها کمال مغایرت وجود دارد. در این صورت قضیه حملیه «هذه اسامهٔ» را نه به صورت حمل اوّلی می‌توان ترتیب داد و نه به صورت حمل شایع صناعی. و اگر بخواهیم چنین قضیه‌ای تشکیل دهیم ناچاریم خصوصیت «تقیّد به قید ذهنیّت» را از معنای علم جنس حذف کنیم. ممکن است کسی بگوید: پس در قضیه «زید قائم» و سایر قضایا که موضوع و محمول در آنها تصور می‌شود، چه می‌گویید؟ مگر در اینجا ما نباید زید را تصور کنیم و وجود ذهنی به آن بدهیم؟ در این صورت، زید موجود در خارج، چگونه می‌شود در قضیه «زید قائم» وجود ذهنی پیدا کند؟ در پاسخ می‌گوییم: ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض، اینجا که زید را تصور می‌کنید، آنچه در ذهن شما حاصل و متحقّق است، صورتی از زید است نه وجود خارجی آن. لذا معلوم بالذات، عبارت از صورت حاصل در نفس است. امّا زید خارجی، معلوم بالعرض است. اشکال دوّم: واضع- مخصوصاً اگر حکیم، عاقل و متوجه باشد- وقتی لفظی را برای معنایی وضع می‌کند، وضع را به عنوان مقدّمه برای استعمال انجام می‌دهد. در این صورت اگر واضع بخواهد اسامه را برای ماهیت مقیّد به یک امر ذهنی وضع کند، این وضع- از نظر مقام استعمال- فایده‌ای ندارد و اثری برآن مترتب نمی‌شود. مگر این که کسی معنای اسامه را از ما سؤال کند و ما- به صورت قضیه حملیه به حمل اوّلی

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۰

ذاتی- بگوییم: «الاسامهٔ هی الحیوان المفترس المتعیّن بالتعیّن الذهنی». امّا نوع قضایا و استعمالات، در رابطه با قضایای حملیه به حمل شایع صناعی است. و اصولًا بکار بردن کلمه «شایع» در مورد «حمل شایع» برای همین جهت است که اکثر قضایا به صورت حمل شایع می‌باشند. بنابراین ما ناچاریم برای تشکیل قضیه حملیه به حمل شایع، خصوصیت «تقیّد به قید ذهنیّت» را از علم جنس حذف کنیم. پس چنین وضعی لغو خواهد بود و به ندرت اتفاق می‌افتد که دارای اثر باشد و انسان قضیه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی تشکیل دهد. بر این اساس مرحوم آخوند می‌فرماید: به نظر ما هم اسم جنس و هم علم جنس برای نفس ماهیت وضع شده‌اند، بدون این که قیدی در معنای علم جنس وجود داشته باشد. در اینجا گویا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: پس چرا علم جنس را معرفه به حساب می‌آورند ولی اسم جنس را معرفه به حساب نمی‌آورند؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: معرفه بودن علم جنس، معرفه بودن حقیقی نیست که واقعاً تعیّن و تشخّص داشته باشد، بلکه این شبیه مؤنث لفظی است. همان‌طور که در مؤنث لفظی، خصوصیات مؤنث حقیقی اعتبار ندارد، علم جنس نیز از نظر لفظی معرفه به حساب می‌آید ولی خصوصیات معرفه حقیقی در آن وجود ندارد.[۳۹۶]

## کلام مرحوم حائری:

مرحوم حائری در مقام دفاع از علمای ادبیّت بر آمده و خواسته‌اند بین دو مطلب ذیل جمع کنند: ۱- قضیه حملیه «هذه اسامهٔ»- مثل قضیه حملیه «هذا أسد»- قضیّه‌ای واقعی است و هیچ‌گونه تغییر و تجریدی در معنای اسامه داده نشده است. و با توجه به این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۱

که در «هذا أسد»، مشارالیه هذا، یکی از مصادیق خارجی اسد است، و این قضیّه، قضیّه حملیه به حمل شایع است. در «هذه اسامهٔ» نیز به‌همین‌صورت است. ۲- معنای علم جنس، همان ماهیت متعیّنه است و تعیّن، عبارت از ملحوظیّت در ذهن است. مرحوم حائری می‌فرماید: لحاظی که در معنای علم جنس دخالت دارد، به دو صورت ممکن است باشد: الف: لحاظ به معنای اسمی و استقلالی. یعنی در معنای اسامه، علاوه بر حیوان مفترس، یک ملحوظیّت به نحو استقلال هم نقش دارد. در این صورت اشکالات مرحوم

آخوند وارد است و نمی‌توانیم با حفظ تمام معنای علم جنس، قضیّه «هذه اسامة» را تشکیل دهیم، مگر این که ملحوظیّت از آن جدا شود. ب: لحاظ به معنای مرآتی و غیر استقلالی. مثال: اگر کسی به شما بگوید: «یک کلّی را در ذهن خود بیاورید» و شما کلّی انسان را در ذهن خود آوردید، واقعیت مسئله این است که انسان موجود در ذهن، مانند انسان موجود در خارج است و همان‌طور که انسان موجود در خارج نمی‌تواند کلّی باشد، انسان موجود در ذهن نیز نمی‌تواند کلّی باشد، زیرا وجود، مساوق با تشخّص و جزئیت است و از این جهت، فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست. سؤال: پس آیا نمی‌توان کلّی را تصور کرد؟ مرحوم حائری در پاسخ این سؤال می‌فرماید: در اینجا تصوّر و لحاظ، عنوان مرآتی دارد و هیچ‌گونه استقلالی ندارد. و همان‌طور که انسان وقتی در آینه نگاه می‌کند، چهره خودش را می‌بیند و آینه را نمی‌بیند، در اینجا هم تصوّر و لحاظ برای نشان دادن کلّی است و استقلال ندارند. بله، در بعضی از موارد، آینه به نظر استقلالی ملاحظه می‌شود، مثل این که انسان بخواهد آن را خریداری کند. امّا در جایی که برای دیدن خودش به آینه نگاه می‌کند،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۲

چیزی به جز خودش نمی‌بیند و گویا آینه مغفول عنه واقع شده است. ایشان سپس می‌فرماید: ما در باب علم جنس همین مطلب را مطرح کرده می‌گوییم: درست است که اسامه برای ماهیت متعیّنه وضع شده و معنای تعیّن هم عبارت از ملحوظیّت در ذهن است ولی ما برای این ملحوظیّت، استقلالی قائل نیستیم.

این ملحوظیّت، همانند مرآتی است که گویا مغفول عنه واقع شده است. در این صورت جمع بین این دو مطلب امکان دارد که از طرفی قضیه «هذه اسامة» قضیه حملیه به حمل شایع بوده و از طرفی عنوان تعیّن- به عنوان مرآتی- هم دخالت داشته باشد.

بله، اگر عنوان تعیّن بخواهد- مانند اصل ماهیت حیوان مفترس- در معنای اسامه دخالت و رکنیت داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم قضیه «هذه اسامة» را ترتیب دهیم، زیرا نمی‌شود موضوع قضیه ما موجود خارجی و محمول آن موجود ذهنی باشد، چون موجود خارجی با موجود ذهنی تباین دارند و نمی‌توان بین آنها قضیه حملیّه تشکیل داد. همان‌طور که نمی‌شود بین موجودات خارجی قضیه حملیه ترتیب داد. زید و بکر، اگرچه هر دو موجود خارجی هستند و در طبیعت و ماهیّت انسان مشترکند ولی نمی‌توان قضیه‌ای به عنوان «زید بکر» تشکیل داد. وقتی بین دو موجود خارجی نتوانیم قضیه حملیّه تشکیل دهیم، بین موجود خارجی و موجود ذهنی به طریق اولی نمی‌توانیم قضیه حملیّه تشکیل دهیم.[۳۹۷] بررسی کلام مرحوم حائری: به نظر ما کلام مرحوم حائری دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: بحث ما در ارتباط با معنای علم جنس از جهت وضع است. و در وضع، باید لفظ و معنا تصور شوند. واضع، وقتی خواست کلمه اسد را وضع کند، حیوان مفترس را لحاظ کرد لفظ اسد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۳

را هم لحاظ کرد و اسد را برای حیوان مفترس وضع کرد. هر دو لحاظ در اینجا جنبه آلیت دارند. لحاظ نه در لفظ موضوع دخالت دارد، نه در معنای موضوع له. اگرچه در اینجا لفظ و معنا هر دو- به عنوان مقدّمه وضع- لحاظ شده‌اند و چاره‌ای غیر از آن نیست ولی نتیجه این لحاظها و وضع این شد که خود لفظ اسد- بدون هیچ قید و شرطی- برای ماهیت حیوان مفترس- بدون هیچ قید و شرطی- وضع شد. امّا وقتی خواست لفظ اسامه را وضع کند، در رابطه با لفظ، لفظ اسامه را لحاظ کرد و لحاظ آن‌هم جنبه آلیت داشت ولی آیا در جانب معنا چه چیزی را لحاظ کرده است؟

در اینجا یک لحاظ آلی به حیوان مفترس تعلّق می‌گیرد و نتیجه این می‌شود که نفس حیوان مفترس در این معنا نقش دارد. امّا وقتی عنوان زاید بر حیوان مفترس- یعنی ملحوظیّت- می‌خواهد لحاظ شود، دیگر در حیوان مفترس ملحوظ، نمی‌تواند لحاظ آن جنبه آلی داشته باشد. لحاظ ملحوظیّت، به عنوان مقدّمه برای وضع، جنبه آلیّت دارد ولی ملحوظیّت، به عنوان این که در کنار حیوان مفترس در معنا نقش دارد، جنبه استقلالی دارد. به عبارت دیگر: لحاظ متعلّق به ملحوظیّت- مانند لحاظ متعلّق به خود حیوان

مفترس- به عنوان مقدّمه‌ای برای وضع است و جنبه آلیت دارد، امّا ملحوظ آنها نمی‌تواند آلیت داشته باشد. ما وقتی اسامه را لحاظ می‌کنیم، اسامه به عنوان یک لفظ ملحوظ، استقلال دارد ولی لحاظ ما آلیت دارد. وقتی حیوان مفترس را به عنوان ذات معنا لحاظ کنیم، لحاظ ما آلیت دارد ولی خود حیوان مفترس، به طور استقلالی ملحوظ واقع شده است. حال اگر خود ملحوظیّت، در کنار حیوان مفترس در معنا نقش داشته باشد، جز استقلال چیزی تصور نمی‌شود. یعنی لحاظ آلی نمی‌تواند به لحاظ آلی تعلّق بگیرد بلکه به ملحوظ استقلالی تعلّق می‌گیرد. بنابراین مثالی که ایشان مطرح کردند، مثال درستی نیست، زیرا در جایی که ما کلّی انسان را در ذهن می‌آوریم، دو لحاظ در کار نیست، بلکه یک لحاظ است و آن‌هم لحاظ آلی است، مانند همین لحاظی که مقدّمه برای وضع است. ما وقتی انسان را در ذهن می‌آوریم، کلّی در ذهن ما آمده و عنوان لحاظ جنبه آلیت دارد و مورد توجه ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۴

نیست. به‌همین‌جهت در مقابل کسی که به ما می‌گوید: «یک کلّی در ذهن خود بیاور»، می‌گوییم: «کلّی انسان را در ذهن خود آوردم».

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله:

ایشان در اینجا بیانی دارند که برای روشن شدن آن لازم است دو مقدّمه مطرح کنیم: مقدّمه اوّل: آیا معرفه بودن و نکره بودن، یک امر واقعی است یا زمام امر آنها در اختیار خود انسان است، یعنی اگر انسان چیزی را لحاظ کند، معرفه می‌شود و اگر لحاظ نکند، نکره است؟ ظاهر این است که معرفه بودن و نکره بودن یک واقعیت است و در اختیار انسان نیست. در اعلام شخصیّه- که مصداق بارز برای معرفه‌اند- تطبیق عنوان معرفه به این اعتبار است که زید برای یک موجود متشخّص واقعی وضع شده و همان تعیّن و تشخّص واقعی‌اش اقتضاء می‌کند که ما با لفظ زید معامله معرفه کنیم. به گونه‌ای که اگر کسی زید را هم نشناسد و نداند که زید اسم چه کسی است، ولی با شنیدن لفظ زید، این معنا به ذهنش می‌آید که مدلول زید، یک موجود متعیّن متخصّص به خصوصیات است، هرچند او را نمی‌شناسد. بنابراین عدم شناخت، مانع از متعیّن بودن معنای زید نیست. ولی نکره این گونه نیست. وقتی متکلّم بگوید: «جاءنی رجل»، مستمع اصلًا در این فکر فرونمی‌رود که آیا این متشخّص واقعی چه کسی است؟ رجل، هیچ‌گونه حکایتی از تشخّص نمی‌کند. لذا معرفه بودن و نکره بودن، یک واقعیّت است و زمام اختیارش به دست انسان نیست، بلکه شاید امکان تغییر و تحویل هم در آن نباشد.

چیزی را که معرفه است، نمی‌توان- با حفظ معرفه بودن- نکره به حساب آورد. اگر زید به منزل شما آمد و شما نمی‌خواهید کسی متوجه شود، در مقام حکایت هیچ‌گاه «جاءنی زید» نمی‌گویید بلکه از آن به «جاءنی رجل» تعبیر می‌کنید. و نیز چیزی را که نکره است، نمی‌توان- با حفظ نکره بودن- معرفه به حساب آورد. این‌ها متقابلان و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۵

متضادان هستند. مقدّمه دوّم: آیا ماهیات- که موضوع له برای اسم جنس می‌باشند- معرفه‌اند یا نکره؟ واقعیّت این است که ماهیت، به تنهایی، نه معرفه است و نه نکره، زیرا اگر ماهیت معرفه بود، نیازی نبود که با انضمام «ال» تعریف جنس، آن را معرفه کنیم، در حالی که شما می‌گویید: «رجل و انسان، وقتی مدخول «ال» تعریف جنس قرار گرفتند، معرفه می‌شوند». و اگر ماهیت نکره بود، باید خود رجل- بدون این که تنوین نکره برآن ملحق شود- دلالت بر نکره بودن داشته باشد. در حالی که شما می‌گویید: «در اینجا سه عنوان وجود دارد: رجلْ، الرجل و رجلٌ. الرجل، معرفه و رجلٌ نکره است». ولی رجلْ- که بر نفس ماهیّت دلالت می‌کند و اسم جنس نامیده می‌شود- آیا ملحق به کدام یک از آن دو است؟ واقعیت این است که به هیچ‌کدام ملحق نیست. و این کاشف از این

است که ماهیت- در همان عالم ماهیتی، که موضوع له برای اسم جنس قرار گرفته است- نه متّصف به معرفه بودن است و نه متّصف به نکره بودن. بله، قابلیّت اتصاف به معرفه بودن یا نکره بودن را دارد. اگر «ال» تعریف برآن داخل شد، معرفه می‌شود و اگر تنوین نکره به آن ملحق شد، عنوان نکره پیدا می‌کند. دخول «ال» تعریف و الحاق تنوین نکره، معنای اسم جنسی رجل را تغییر نمی‌دهد. بلکه اصل معنا در هر دو ملحوظ است ولی در «الرجل» اضافه‌ای وجود دارد که سبب اتصاف ماهیت به معرفه بودن می‌شود و در «رجلٌ» اضافه‌ای وجود دارد که سبب اتصاف ماهیت به نکره بودن می‌شود. اکنون این سؤال مطرح است که وقتی «ال» تعریف جنس بر ماهیتی مثل رجل داخل شده و مجموعاً به صورت ماهیّت معرفه در می‌آید، آیا معنای «الرّجل» چیست؟

آیا به چه اعتباری «الرّجل» را معرفه می‌دانید؟ آیا می‌توان گفت: «تعریف در الرّجل، تعریف لفظی است، مثل تأنیث لفظی در مؤنث لفظی»؟ این بر خلاف کلام علمای ادبیّت است. علمای ادبیّت می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۶

«تعریف در الرّجل، یک تعریف حقیقی است نه تعریف لفظی». ولی آیا آن تعریف حقیقی کدام است؟ آیا با توجه به مقدّمه اوّل- که معرفه بودن و نکره بودن را دو واقعیت دانست و زمام اختیارشان به دست انسان نیست- چگونه ما «الرجل» را به صورت ماهیتی که معرفه بودن واقعی داشته باشد، معنا کنیم؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: نیاز ما به ماهیت انسان- از جهت موارد استعمال- به دو صورت است: گاهی می‌خواهیم بفهمیم آیا ماهیت انسان چیست؟ گویا در عالم موجودی به جز انسان وجود ندارد و ما می‌خواهیم بدانیم جنس و فصل این ماهیت عبارت از چیست؟ امّا گاهی در مقام مقایسه‌ایم و- مثلًا- می‌خواهیم ماهیت انسان را با ماهیت بقر مقایسه کنیم. در اینجا چون پای مقایسه در میان است، ماهیت دارای یک امتیاز ذاتی است که آن امتیاز ذاتی را چه ملاحظه کنیم یا ملاحظه نکنیم در ماهیت وجود دارد.

ماهیت انسان دارای یک امتیاز ذاتی و ماهیت بقر هم دارای یک امتیاز ذاتی است. این امتیاز، به معنای وجود یا لحاظ ذهنی نیست بلکه به معنای تشخّص است. یعنی در حیوان ناطق خصوصیتی وجود دارد که در حیوان ناهق نیست و در حیوان ناهق خصوصیتی وجود دارد که در حیوان ناطق نیست. و این خصوصیت ذاتی مربوط به ذات ماهیت و جنس و فصل آن است و کاری به لحاظ ذهنی یا وجود خارجی ندارد. بر این اساس گفته می‌شود: واضع برای جایی که هدف، خود ماهیت است و پای مقایسه در میان نیست، اسم جنس را و برای جایی که هدف، عبارت از ماهیت با توجه به امتیاز ذاتی آن است و پای مقایسه در میان است، علم جنس را وضع کرده است.[۳۹۸] و در مواردی که علم جنس وجود ندارد، با اضافه کردن «ال» تعریف جنس، همین معنا افاده می‌شود. ولی فرق بین جنسی که با «ال» تعریف جنس معرفه شده و بین علم

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۷

جنس، این است که در «الرّجل» تعدّد دالّ و مدلول وجود دارد. رجل، دلالت بر نفس طبیعت و ماهیت و «ال» دلالت بر تعریف ماهیت و تمییز این ماهیت از سایر موارد می‌کند. به خلاف علم جنس، که طبیعت و تعریف و تمییز ماهیت از سایر موارد، از ناحیه یک لفظ است و تعدّد دالّ و مدلول در بین نیست. بنابراین به مرحوم آخوند می‌گوییم: وقتی «ال» تعریف جنس بر کلمه «اسد» داخل شده و به صورت «الأسد» در می‌آید، هر معنایی که شما برای «الأسد» مطرح کردید، همان معنا را ما برای «اسامه» مطرح می‌کنیم، با این تفاوت که در اسامه تعدّد دال و مدلول وجود ندارد ولی در «الأسد» وجود دارد. در نتیجه همان‌طور که ما می‌توانیم قضیه حملیه «هذا أسد» را ترتیب دهیم، می‌توانیم قضیه حملیه «هذه اسامة» را نیز ترتیب دهیم، در حالی که اسد نکره و اسامه معرفه است ولی معرفه بودن آن به معنای تقیّد به لحاظ ذهنی نیست، تا قابلیت حمل بر موجود خارجی نداشته باشد. بلکه معرفه بودنش به لحاظ این است که نفس ماهیت دارای تعیّن است و در مقام مقایسه، دارای خصوصیت و مزیّت است. و موارد استعمال این‌ها نیز فرق دارد. این گونه نیست که هرجا انسان بتواند «رجل» را بکار ببرد، بتواند «الرجل» را بکار ببرد.[۳۹۹]

### ۳- مفرد معرّف به «ال»

مرحوم آخونـد می‌فرماید: مشـهور این است که مفرد معرّف به «ال» بر سه قسم است: مفرد معرّف به «ال» جنس، مفرد معرّف به «ال» استغراق و مفرد معرّف به «ال» عهـد، که خودش بر سه قسم است: عهـد خارجی، عهد ذکری و عهد ذهنی. سـپس می‌فرماید: وضـع «ال» برای این معانی مختلف، دارای دو احتمال است:

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۸

یکی این که به صورت اشـتراک معنوی باشـد و دیگری این که به صورت اشـتراک لفظی باشـد. درهرصورت، بین معرّف به «ال» با علم جنس فرق وجـود دارد و آن این است که در «الرّجـل»- اگر فرض کنیم معرّف به «ال» جنس باشـد- تعـدّد دالّ و مـدلول وجود دارد، یعنی «ال»، معنـای «رجـل» را تغییر نمی‌دهـد، بلکه «رجـل» بر همـان معنـای اسم جنسـی خـودش- یعنی نفس مـاهیت- دلالـت می‌کنـد و آنچـه بـه عنـوان اضـافه مطرح اسـت، مربـوط بـه «ال» است. ولی در علم جنس تعـدّد دال و مـدلول وجـود نـدارد. سـپس می‌فرماید: «مشهور[۴۰۰] این است که «ال» در غیر مورد عهـد ذهنی، مفیـد تعریف است». ایشان در رابطه با معنای معرفه شدن، شبیه همان چیزی را که در مورد علم جنس مطرح فرمود، بیان کرده می‌گوید: معنای معرفه شدن، مخصوصاً در مورد معرف به ال جنس، این است که اشاره ذهنیّه- که همان التفات و لحاظ ذهن است- سبب می‌شود که اسم جنس عنوان معرفه پیدا کند. سپس می‌فرماید: در اینجا نیز همان اشـکالاتی که در باب علم جنس مطرح کردیم، وارد است. اشکال اوّل: اگر ما «زید» را موضوع و «الرجل» را- که ماهیت مقیّد به تعیّن ذهنی است- محمول قرار دادیم و قضـیه حملیّه تشـکیل دادیم، این قضیه حملیه نمی‌تواند صادق باشد، زیرا زید به عنـوان یـک موجـود خـارجی بـا خود مـاهیت اتحـاد دارد نه بـا مـاهیّت مقیّـد به تعیّن ذهنی. وجود ذهنی و وجود خـارجی قسـیم یکدیگرنـد و امکان اجتماع و اتحاد بین آنها نیست. مگر این که ملتزم به تجریـد شده و خصوصـیت تقیّد به تعیّن ذهنی را از ماهیّت جـدا کنیم و نفس ماهیت را بر «زیـد» حمل کنیم در این صورت ناچار می‌شویم در اکثر قریب به اتفاق قضایای حملیه متعارفه، ملتزم به تجریـد شویم. اشـکال دوّم: ممکن است گفته شود: «اگرچه «ال» دلالـت بر تعیّن ذهنی می‌کنـد، ولی ما برای این که قضـیه حملیه «زید الرّجل» صحیح باشد، «ال» را کالعدم فرض

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۰۹

می‌کنیم». در این صورت اشـکال می‌شود که شـما که می‌خواستیـد معنای «ال» را نادیـده بگیریـد، پس چرا «ال» را آوردید؟ در باب علم جنس چون تعـدد دال و مـدلول مطرح نبود، ممکن بود کسـی به جای «هـذا أسـد» بگویـد: «هذه اسامة» ولی این که بخواهیم به جای «زید رجلٌ» بگوییم: «زید الرّجل» و سـپس معنای «ال» را در نظر نگیریم، خیلی بعید است. مرحوم آخوند سپس برای حلّ مسئله می‌فرمایـد: ظـاهر این است که «ال» در تمـام موارد، هماننـد «ال» داخـل بر اعلاـم شخصـیّه بوده و برای تزیین است. در اینجا گویا از مرحـوم آخونـد سؤال می‌شـود: اگر «ال» برای تزییـن اسـت، پس خصوصـیات مـذکور از کجـا اسـتفاده می‌شـود؟ ایشـان در پاسـخ می‌فرماید: خصوصیات مطرح شده- یعنی جنسیّت، استغراق و عهدیّت- به طور کلّی از قرائن خارجی استفاده می‌شود و حتی اگر ما مسأله تزیین را کنـار گذاشـته و حرف مشـهور را بپـذیریم، بـاز هم چنین اشـکالی مطرح است که این خصوصـیات از کجـا اسـتفاده می‌شود؟ وقتی قرار باشد از طریق قرائن اسـتفاده شود پس وجود «ال» اثری غیر از تزیین ندارد.[۴۰۱] بررسی کلام مرحوم آخوند: به نظر می‌رسـد که کلاـم مرحوم آخونـد از چنـد جهت دارای اشـکال است: اوّلًا: ما در باب علم جنس گفتیم: تعیّنی که در معنای علم جنس مطرح است، تعیّن ذهنی نیست. توجه به مـاهیت دارای دو حـالت است. گـاهی انسـان خود مـاهیت را- بـا قطع نظر از ماهیّات دیگر- ملاـحظه می‌کنـد، و گـاهی در مقـام مقـایسه این مـاهیت بـا ماهیات دیگر است، که در این صورت، هر ماهیتی برای خودش

دارای خصوصیت و امتیازی است که آن را از ماهیت دیگر جدا می‌کند. اسم جنس در ارتباط با حالت اوّل و

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۰

علم جنس در ارتباط با حالت دوّم است. ولی فرق بین علم جنس و مفرد معرّف به «ال» جنس، در دو جهت زیر است: ۱- در باب علم جنس تعدّد دالّ و مدلول مطرح نیست ولی در مورد معرّف به «ال» جنس تعدّد دالّ و مدلول مطرح است. در «الرجل»، «رجل» دلالت بر خود ماهیت و «ال» دلالت بر تمیز ماهیت می‌کند. ۲- علم جنس، فقط در رابطه با بعضی از ماهیّات وضع شده است و این گونه نیست که هرجا اسم جنس داشته باشیم، یک علم جنس هم در کنار آن باشد. رجل اسم جنس است ولی علم جنس ندارد. امّا مفرد معرّف به ال جنس، دایره وسیعی دارد و ما هر اسم جنسی را می‌توانیم با آوردن «ال» تعریف جنس، معرفه کنیم. لذا بر اساس مبنای ما اشکالاتی که مرحوم آخوند فرمودند، لازم نمی‌آید. ثانیاً: ما حتی یک محقّق ادیب سراغ نداریم که «ال» را در تمام موارد برای تزیین بداند. «ال» فقط جنبه لفظی ندارد. ما از این «ال» ها در موارد بسیاری استفاده می‌کنیم.

مثلًا در آیه شریفه (إنّ الإنسان لفی خسر)،[۴۰۲] اگر ما «ال» را برای تزیین بدانیم، خصوصیتی که در «الإنسان»- به عنوان تعریف جنس- وجود دارد، از کلام فوت می‌شود. مجرّد این که یک ماهیت مبهم- و به قول شما «لا بشرط مقسمی»- را موضوع قرار دهیم و کاری به ماهیات دیگر نداشته باشیم، مسئله را تمام نمی‌کند. آیه شریفه می‌خواهد برای جنس انسان یک خصوصیتی را قائل شود. یعنی عنوان (لفی خسر) برای سایر حیوانات وجود ندارد. اصولًا التزام به تزیین در مواردی است که ما چاره‌ای غیر از تزیین نداشته باشیم. و اگر تعبیراتی که ما را ناچار به پذیرفتن «ال» تزیین می‌کند وجود نداشت، ما به طور کلّی «ال» تزیین را انکار می‌کردیم. ثالثاً: خود شما (مرحوم آخوند) از مشهور نقل کردید که «ال» در غیر مورد عهد ذهنی، مفید تعریف است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۱

ما از شما سؤال می‌کنیم: چرا عهد ذهنی استثناء شده است؟ اگر معنای تعریف همان اشاره ذهنی و التفات ذهنی باشد که شما قائلید، این اشاره ذهنی شاید در عهد ذهنی بیش از سایر عهدها وجود داشته باشد، پس چرا عهد ذهنی را از دایره تعریف در باب اقسام عهد خارج کردند؟ این مطلب، دلیل بر این است که مقصود از تعریف و معرفه بودن در کلام محقّقین، اشاره ذهنیّه و التفات ذهنی- که شما تصور می‌کنید- نیست و الّا وجهی برای استثناء عهد ذهنی وجود نداشت. به خلاف تعریفی که ما مطرح کردیم. در نتیجه به نظر ما در معرف به «ال» جنس نیز همان چیزی که در علم جنس مطرح کردیم جریان دارد. و در باب اقسام عهد هم تعیّن‌های روشن دارد: تعیّن خارجی، تعیّن ذکری و تعیّن حضوری.

## ۴- جمع محلّی به «ال»

بدون تردید، جمع محلّی به «ال» مفید عموم و استغراق است. ولی بحث در این است که آیا در جمع محلّی به «ال» چه چیزی دلالت بر عموم می‌کند؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: واضع در ارتباط با «ال» داخل بر جمع، وضع خاصّی انجام داده و آن را برای دلالت بر عموم وضع کرده است.[۴۰۳] بنابراین، در مورد جمع محلّی به «ال»، مسأله تعریف مطرح نیست و اگر هم باشد، تعریف لفظی است و ربطی به معنا ندارد. احتمال دوّم: ظاهر کلام مشهور و علمای ادبیّت این است که «ال» بر تعریف و تعیین مدخول خود- که در اینجا جمع است- دلالت می‌کند. و تعریف و تعیین جمع، بر استغراق و استیعاب همه افراد انطباق پیدا می‌کند. پس دلالت بر استیعاب با یک واسطه تحقق پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۲

مرحوم آخوند، این معنا را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: اگر می‌خواهید جمع را معرّف و معیّن کنید، چرا جانب اکثر- یعنی

استغراق و استیعاب- را در نظر می گیرید؟

درست است که جانب استیعاب، تعیّن دارد، یعنی جامع همه مصادیق موجود در خارج است ولی راه تعیّن، منحصر به این نیست. بلکه اقلّ جمع- یعنی سه- هم تعیّن دارد، یعنی نه قابل زیاده است نه قابل نقیصه. به عبارت دیگر: در رابطه با جمع، دو تعیّن وجود دارد: یک تعیّن در رابطه با استیعاب و استغراق، که اکثر مراتب جمع است و یک تعیّن در رابطه با اقلّ مراتب جمع، که عبارت از سه است.[۴۰۴] ما در پاسخ اشکال مرحوم آخوند می گوییم: تعیّنی که در ناحیه استیعاب و استغراق مطرح است، تعیّن روشن و واضحی است. جمیع افراد علماء، ابهامی ندارد. امّا تعیّنی که در مورد اقلّ مراتب جمع مطرح است، تعیّن نیست، برای این که اقلّ مراتب از نظر عدد مشخص است ولی از نظر واقعیّت مشخص نیست. مثل این است که مولا ابتداءً بگوید: «أکرم ثلاثة من العلماء». در اینجا اگرچه ثلاثه از نظر عدد روشن است ولی به لحاظ واقعیت، غیر متعیّن است، لذا خود «ثلاثه» از نظر ادبی دارای عنوان نکره است و «أکرم ثلاثة من العلماء» مانند «أکرم رجالًا»- که نکره است ولی در محدوده جمع- می‌باشد. و ما نمی‌توانیم در باب نکره، مسأله تعیّن را مطرح کنیم. خود مرحوم آخوند در مورد «جئنی برجل» می گوید: «در اینجا طبیعت رجل، مقیّد به وحدت شده است». آیا می‌توان گفت: «در اینجا رجل، تعیّن پیدا کرده و معرفه شده است»؟ بدون تردید، رجل در اینجا نکره است. پس چه فرقی بین «جئنی برجلٍ» و «جئنی بثلاثة رجال» وجود دارد که شما در مورد آن قائل به تعیّن و تعریف هستید؟ آیا عدد ثلاثه چنین نقشی دارد که رجال را از عنوان نکره بودن خارج می کند؟ طبق بیان شما که معتقدید «اقل الجمع دارای تعیّن است» باید نکره هم دارای تعیّن باشد. و در این صورت «رجل» در «جئنی برجلٍ» هم باید تعیّن داشته باشد، زیرا- از این جهت- فرقی بین رجل و ثلاثة رجال وجود ندارد. در حال که کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۳

پس ما باید بگوییم: همان‌طور که در «جئنی برجلٍ»- با این که طبیعت، مقیّد به قید به وحدت است- تعیّن وجود ندارد، در «أکرم ثلاثة من العلماء» و «جئنی بثلاثة رجالٍ» نیز تعیّن وجود ندارد و الّا باید بین عدد یک و عدد سه- از جهت تعیّن و عدم تعیّن- فرق قائل شویم و کسی نمی‌تواند چنین فرقی قائل شود. واقعیت مطلب هم همین است، زیرا وقتی مولا می گوید: «أکرم ثلاثة من العلماء» اختیار در دست شماست و هرکسی را خواستید می‌توانید اکرام کنید. و این معنای ابهام و عدم تعیّن است. امّا اگر در «أکرم العلماء» اکثر مراتب جمع، را در نظر بگیریم، مانند «أکرم کلّ عالم» شده و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد. احتمال سوّم: با توجه به این که در کتب اصولی عنوان را به صورت «جمع محلّی به ال» مطرح کرده‌اند و اصالت را برای جمع دانسته‌اند با این قید که مدخول «ال» قرار گرفته باشد، می‌توان گفت: واضع، همان‌طور که برای جمع- از جهت اقلّ و اکثر- وضعی دارد، برای خصوص جمع محلّی به ال هم وضع جداگانه‌ای دارد و آن این است که جمع محلّی به ال را برای دلالت بر عموم و استیعاب و استغراق وضع کرده است. و این منافات ندارد با این که «ال» برای تعریف باشد. این احتمال می‌خواهد بگوید:

«دلالت بر عموم، استناد به تعریف ندارد بلکه مستقیماً در رابطه با وضع است». این احتمال با ظاهر عنوانی که در کتاب‌های اصولی مطرح شده، موافق‌تر است. اگرچه دو احتمال قبلی نیز در جای خودشان صحیح بودند. مؤیّد احتمال سوّم این است که جمع محلّی به «ال» در مباحث عام و خاصّ و در ردیف الفاظ دالّ بر عموم مطرح شده است و این امر کاشف از این است که جمع بودن، در استیعاب دخالت دارد ولی با این قید که محلّی به «ال» باشد.[۴۰۵]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۴

## ۵- نکره

### اشاره

نکره، عبارت از معنای اسم جنس، با ضمیمه شدن تنوینی است که دلالت بر نکره بودن داشته باشد.[۴۰۶]

**[کلام مرحوم آخوند]**

**اشاره**

مرحوم آخوند می‌فرماید: نکره، گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شود. در جایی که در مقام اخبار استعمال شود- مثل «جاءنی رجل»- نکره دلالت می‌کند بر یک موجود معیّن و مشخّص در خارج، که نزد متکلّم، معلوم است ولی نزد مخاطب، غیر معلوم است. امّا نکره‌ای که در مقام انشاء استعمال شود- مثل این که مولا به عبد بگوید: «جئنی برجلٍ»- دارای یک ابهام کلّی است. زیرا هم نزد مولا نامعیّن است و هم نزد عبد. و فرق این نکره با اسم جنس در این است که رجل اسم جنسی، فقط بر ماهیّت رجل دلالت می‌کند، ولی اضافه شدن تنوین نکره، همان ماهیّت را مقیّد به قید وحدت می‌کند.[۴۰۷] از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که واضع برای نکره دو وضع دارد. نکره در مقام اخبار، دارای یک وضع و نکره در مقام انشاء دارای وضع دیگر است.

**اشکال بر کلام مرحوم آخوند:**

این کلام مرحوم آخوند دارای اشکال است: اوّلاً: بعید است که واضع برای نکره دو وضع- یکی برای حالت اخبار و یکی برای حالت انشاء- انجام داده باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۵

ثانیاً: در «جاءنی رجلٌ» یک طبیعت و ماهیّت داریم و یک قید وحدت و یک اسناد مجیء به طبیعت. و تعیّنی که شما (مرحوم آخوند) در مورد مقام اخبار مطرح می‌کنید، ربطی به نکره ندارد، بلکه در ارتباط با اضافه اسناد مجیء خارجی به طبیعت رجل است. «جاءنی» از یک واقعیت حکایت می‌کند و واقعیت در رابطه با مجیء نمی‌تواند تعدّد داشته و تعیّن نداشته باشد. بالاخره آن «رجل» ی که سراغ این مخبر آمده، مشخّص و متعیّن است. «رجلٌ» عبارت از طبیعت مقیّد به وحدت است و از نظر معنا، فرقی بین اخبار و انشاء وجود ندارد. ولی نسبت دادن مجیء خارجی به این طبیعت مقیّد به وحدت و قرار گرفتن آن- در مقام حکایت و اخبار- به عنوان فاعل برای «جاءنی»، دلالت بر تعیّن و تشخّص آن دارد. در نتیجه مستشکل می‌گوید: نکره در مقام اخبار و انشاء یک معنا دارد و آن همان معنای اسم جنس است که عبارت از ماهیت است ولی قید وحدت نیز به آن ضمیمه می‌شود تا نکره را از اسم جنس متمیّز کند. اما این طبیعت، اگر متعلّق امر واقع شد- مثل «جئنی برجلٍ»- اطلاقش محفوظ است، ولی اگر فعلی خارجی- مثل مجیء- به آن نسبت داده شد، آن نسبت موجب تعیّن می‌شود. پس شما (مرحوم آخوند) بر چه اساسی تعیّن را به گردن نکره می‌اندازید؟ این اشکال، به نظر ما اشکال خوبی است ولی برای این که عدم تمامیت کلام مرحوم آخوند روشن‌تر شود، لازم است دو مطلب زیر را به اشکال فوق ضمیمه کنیم: مطلب اوّل: این که شما (مرحوم آخوند) می‌گویید: «جاءنی رجل، حاکی از فردی است که نزد متکلّم، معلوم و مشخص است ولی نزد مخاطب، نامعلوم است»، کلّیت ندارد. در بعضی از موارد، خود مخبر می‌داند که

مثلًا یک ماه قبل، کسی به سراغ او آمده ولی هرچه فکر می‌کند به یادش نمی‌آید که او چه کسی بوده است. پس این گونه نیست که هر چیزی در مقام اخبار واقع شد، از نظر مخبر، مشخّص و معیّن باشد. مطلب دوّم: قضایایی که وقوع پیدا می‌کنند، اگرچه به حسب واقع، متشخّص و متعیّن هستند و زمان و مکان و سایر خصوصیات آنها متعیّن است، ولی کسانی که در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۶

مقام اخبار از یک امر متحقّق در خارج برمی‌آیند، اخبار آنان به یک کیفیت نیست. مثلًا ما اگر مهمان خاصّی داشته باشیم، وقتی می‌خواهیم به دیگران خبر دهیم، اخبارمان- به لحاظ افراد مخاطب- فرق می‌کند. مخاطبی که از دوستان نزدیک ماست و می‌خواهیم در جریان همه جزئیات قرار گیرد، همه واقعیّت را برایش نقل می‌کنیم. اما نسبت به مخاطبی که نخواهیم در جریان همه جزئیّات قرار گیرد، فقط به خودمان اجازه می‌دهیم که بگوییم: «ما دیشب مهمان داشتیم» هر دوی این‌ها خبر و مقام اخبار از واقعیّت است ولی اخبار به حسب مقامات و به حسب مخاطب‌ها فرق می‌کند. ما نحن فیه، نظیر مطلبی است که در باب حروف مطرح کردیم. در آنجا گفتیم:

کسی که در مقام اخبار می‌گوید: «سرت من البصرة إلی الکوفة»، تردیدی نیست که سیر خارجی او حتماً از یک طریق بوده و نمی‌تواند تعدّد داشته باشد ولی از نظر لفظی- با توجه به تعدّد راه‌های بین کوفه و بصره- این جمله یک معنای کلّی پیدا می‌کند، به گونه‌ای که سیر از هر طریقی را شامل می‌شود و انسان احتمال سیر از هریک از طرق را بدهد. توضیح: کسی که می‌خواهد سیر خودش از بصره به کوفه را اخبار کند، به دو صورت می‌تواند این مسئله را بیان کند: گاهی غرض او متعلّق به این است که واقعیّت خارجی سیر را با تمام خصوصیاتش بیان کند. در این صورت، صرف «سرت من البصرة إلی الکوفة» کفایت نمی‌کند بلکه باید خصوصیات سیر- مانند دروازه، طریق، زمان سیر و ...- را نیز مطرح کند. امّا گاهی نمی‌خواهد همه واقعیت را در اختیار مخاطب قرار بدهد بلکه فقط می‌خواهد بگوید: «سیر من از بصره شروع و به کوفه منتهی شده است». و در مقام اخبار سایر خصوصیات آن نیست. حال با قطع نظر از اشکال اوّل می‌گوییم: کسی که می‌گوید: «جاءنی رجل» در حالی که رجل معیّن و مشخّص نزد او آمده است، در مقام اخبار نخواسته است همه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۷

خصوصیات او را در اختیار مخاطب قرار دهد بلکه غرض او فقط به این مقدار تعلّق گرفته که به مخاطب خبر دهد که طبیعت رجل مقیّد به قید وحدت، به خانه او آمده است. امّا اگر از او سؤال کنند: آن رجلی که به سراغ شما آمد چه کسی بود؟ به دو صورت ممکن است پاسخ دهد: گاهی مصلحت او اقتضاء می‌کند که همه مشخّصات آن رجل را بیان کند و گاهی هم مصلحت چنین اقتضایی را ندارد. ما کاری نداریم که اسناد مجیء به رجل، دلالت بر تعیّن و تشخّص دارد. واقعیّت، مشخّص است ولی در مقام اخبار، ضرورتی ندارد که این خبر قالب واقعیت باشد. بلکه گاهی تمام واقعیت را بیان می‌کند و گاهی هم مصلحت او اقتضاء ندارد که چیزی بیش از «جاءنی رجل» بگوید. خلاصه کلام ما این شد که گویا مرحوم آخوند و مستشکل خیال کرده‌اند که «جاءنی رجل» آینه برای تمام واقعیّت است. در حالی که این گونه نیست.

«جاءنی رجلٌ» اگرچه خبر است و مخبر به، امری واقعی است ولی آینه تمام‌نمای واقعیت نیست، بلکه آینه‌ای است که گوشه‌ای از واقعیّت را نشان می‌دهد و آن عبارت از «طبیعت مقیّد به قید وحدت» است و هیچ‌گونه تشخّص و تعیّنی در آن دخالت ندارد و اگر متکلّم می‌خواست مسئله را به صورت متعیّن مورد اخبار قرار دهد، باید به جای «رجل» نام آن شخص و خصوصیات او را مطرح کند. در نتیجه ما در باب نکره دو معنا نداریم. بلکه یک معنا داریم و آن همان «طبیعت مقیّد به قید وحدت» است و فرقی بین مقام اخبار و مقام انشاء وجود ندارد. اکنون این سؤال مطرح است که:

### کدام یک از الفاظ مطرح شده تحت عنوان «مطلق» هستند؟

### [کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند در این زمینه می‌فرماید: ظاهر این است که عنوان مطلق حقیقتاً بر اسم جنس- که مفادش همان طبیعت و
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۸
ماهیت است- و نیز بر نکره در مقام انشاء[۴۰۸] صدق می‌کند و ظاهراً عنوان اطلاق در رابطه با اسم جنس و نکره در مقام انشاء، اصطلاح جدیدی- در مقابل معنای لغوی- نیست، بلکه اطلاق نزد اصولیین به همان معنای لغوی‌اش- یعنی خالی بودن از قید- می‌باشد. سپس می‌فرماید: بله، اگر آنچه به مشهور اصولیین نسبت داده شده، صحیح باشد، بین اصطلاح و لغت اختلاف پیدا می‌شود و مطلق، نوعی از مقیّد خواهد بود. زیرا معنای لغوی مطلق- یعنی خالی بودن از قید- اقتضاء می‌کند که هیچ قیدی- حتی قید سریان و شمول- در آن وجود نداشته باشد، در حالی که به مشهور نسبت داده شده که آنان مطلق را خود طبیعت نمی‌دانند بلکه مطلق را عبارت از طبیعتِ مقیّد به ارسال و شمول و سریان می‌دانند. البته مراد آنان از شمول و سریان، شمول بدلی است نه استیعابی. مرحوم آخوند می‌فرماید: این کلام دارای تالی فاسد است، لذا نسبت دادن آن به مشهور، صحیح نیست. اگر بنا باشد مطلق دارای یک چنین معنایی باشد، دیگر قابلیت تقیید به دلیل مقیّد را نخواهد داشت، وقتی «رقبه» در «أعتق رقبهٔ» به معنای «طبیعت مقیّد به قید سریان» باشد، چنانچه بخواهیم آن را- با توجه به «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ»- مقیّد به قید ایمان کنیم، تناقض صدر و ذیل لازم می‌آید. از طرفی گفته شده است: «أعتق رقبهٔ» و رقبه به معنای ماهیت مقیّد به قید سریان دانسته شده است که شامل مؤمن و کافر می‌شود و از طرفی گفته شده است «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» و قید «ایمان» که با عموم و شمول «رقبه» منافات دارد به آن ضمیمه شده است. عموم و شمول، اگر به عنوان قیدیت در رقبه مطرح باشد، نمی‌توان قید دیگری که با این عموم
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۱۹
و شمول منافات داشته باشد، به آن ضمیمه کرد. مؤیّدی بر مطلب فوق: در بحث عامّ و خاصّ می‌گفتیم: تخصیص عام به وسیله مخصِّص منفصل، مستلزم مجازیت در عام نیست، زیرا بین اراده استعمالی با اراده جدّی- از نظر سعه و ضیق- فرق وجود دارد. این مطلب، در ارتباط با مطلق و مقیِّد روشن‌تر است. تقیید مطلق به وسیله مقیّد، به هیچ عنوان مستلزم مجازیت در مطلق نیست، یعنی با تقیید، خلاف معنای موضوع له مطلق اراده نشده است و بین اطلاق و تقیید، منافاتی وجود ندارد. در حالی که اگر قید ارسال و شمول، در معنای مطلق اخذ شده بود، در صورتی می‌توانستیم قید ایمان را به رقبه اضافه کنیم که قید شمول و سریان را از مطلق حذف کنیم و چنین چیزی مستلزم مجازیت است. بنابراین مطلق در نظر مشهور، به همان معنای لغوی است و هیچ‌گونه قیدی در معنای مطلق اخذ نشده است. و نسبتی که به مشهور داده شده، نمی‌تواند نسبت درستی باشد.[۴۰۹] بررسی کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: از کلام ایشان استفاده می‌شود که عنوان مطلق بر نکره در مقام اخبار صدق نمی‌کند. در حالی که ما در رابطه با نکره گفتیم: این گونه نیست که نکره در مقام اخبار، وضعی غیر از نکره در مقام انشاء داشته و این‌ها دو معنا داشته باشند. نکره در مقام اخبار، همان معنای نکره در مقام انشاء را دارد، که آن عبارت از طبیعت، مقیِّد به قید وحدت» است، البته به نظر ایشان قید وحدت ضرری به انطباق عنوان مطلق وارد نمی‌کند. ثانیاً: برفرض که ما بیان ایشان را در مورد نکره در مقام اخبار بپذیریم و نکره در
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۰
مقام اخبار را عبارت از «فرد معیّن در واقع و مجهول نزد مخاطب» بدانیم، ولی ما در بحث تعریف مطلق گفتیم: مسأله اطلاق و تقیید، فقط در رابطه با ماهیات نیست، بلکه اطلاق و تقیید، در مورد جزئیّات نیز مطرح است. مثالی که در آنجا مطرح کردیم، مسأله فرق

بین واجب مطلق و واجب مشروط- بر اساس نظریه مشهور- بود. در آنجا گفتیم:

اگر مولا بگوید: «إن جاءك زید فأكرمه»، اکرام زید، به صورت واجب مشروط مطرح است ولی اگر بگوید: «أكرم زیداً»، اکرام زید، به صورت یک واجب مطلق مطرح است.

مشهور- در مقابل شیخ انصاری رحمه الله- قید مجیء را در رابطه با مفاد هیئت- یعنی وجوب اکرام- می‌دانند و معتقدند هیئت، دارای معنای حرفی است و به نظر مشهور، حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند، یعنی موضوع له آنها جزئی است.

پس طبق نظریه مشهور، هیئت- با وجود این که معنایش جزئی است- مقیّد به مجیء زید شده است. اگر مسأله تقیید و اطلاق، تنها در ارتباط با ماهیات و کلّیات باشد، پس اطلاق و تقیید در مسأله واجب مشروط چگونه توجیه می‌شود؟ بنا بر نظریه شیخ انصاری رحمه الله- که مجیء را قید برای مادّه می‌داند- نیز این مسئله قابل توجیه نیست، برای این که، اکرام اگرچه کلّی است ولی وقتی به جزئی اضافه شود، جزئی می‌شود و اکرام جزئی نمی‌تواند مقیّد به مجیء شود. در نتیجه ما نباید دایره اطلاق و تقیید را تنها در مورد کلّیات بدانیم بلکه اطلاق و تقیید در مورد جزئیات نیز مطرح است، و حتّی نوع قیودی که در کلام واقع می‌شود، مربوط به امور جزئیّه می‌باشد. مثلًا «یوم الجمعة» در جمله «ضربت زیداً یوم الجمعة» قید برای «وقوع ضرب خارجی بر زید» است و «وقوع ضرب خارجی بر زید»، امری جزئی است. پس به مرحوم آخوند می‌گوئیم: برفرض که ما بپذیریم که نکره در مقام اخبار دلالت بر یک جزئی می‌کند ولی جزئی بودن مدلول نکره منافاتی با اطلاق ندارد.

بدون شکّ بین جمله «جاءنی رجل» و «جاءنی رجل عادل»، از نظر اطلاق و تقیید فرق وجود دارد. در حالی که مورد این اطلاق و تقیید، نکره در مقام اخبار است که به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۱

نظر شما (مرحوم آخوند) دلالت بر یک فرد معیّن در خارج می‌کند. ثالثاً: مرحوم آخوند اگرچه در اینجا نسبتی که به مشهور داده شده را ردّ می‌کند و تصریح می‌کند که مطلق هیچ‌گونه قیدی- حتی قید سریان و شمول- نمی‌تواند داشته باشد، ولی در بحث مقدمات حکمت تعبیری می‌آورد که با این تعبیر منافات دارد.

ایشان در آنجا می‌گوید: از آنچه گفته شد ظاهر گردید که «در مطلق، هیچ قیدی- حتی قید سریان و شمول- مطرح نیست». ولی اگر ما بخواهیم قید سریان و شمول را پیش بیاوریم، باید از طریق قرینه‌ای مقالیّه یا قرینه‌ای حالیه و یا قرینه حکمت (/ مقدّمات حکمت) این معنا را استفاده کنیم.[۴۱۰] لازمه این حرف این است که اگر مولا بگوید: «أعتق رقبة» و همه مقدّمات حکمت وجود داشته باشد، رقبه دارای سریان و جریان می‌شود، هرچند این قید از ذات رقبه استفاده نشده بلکه به کمک مقدّمات حکمت استفاده شده است. در اینجا لازم است ببینیم آیا اگر- مثلًا- در «أعتق رقبة» مقدّمات حکمت تمام شود، نتیجه این می‌شود که ما زاید بر ماهیت رقبه، قیدی اضافی پیدا کنیم؟ به عبارت دیگر: مرحوم آخوند در بحث گذشته تصریح کردند که «مطلق، بر چیزی جز ماهیت دلالت ندارد و هیچ قیدی- حتی سریان و شمول- همراه آن نیست». ولی در اینجا می‌خواهند بفرمایند: اگر مولا بگوید: «أعتق رقبة» و مقدّمات حکمت تمام باشد، «رقبه»، تقیّد به قید سریان و جریان پیدا می‌کند، هرچند این قید از ذات رقبه استفاده نشده بلکه به کمک مقدّمات حکمت استفاده شده است. در حالی که با توجه به دو مطلب [۴۱۱] زیر در می‌یابیم که نتیجه مقدّمات حکمت، «تقیّد ماهیت به قید سریان و جریان» نیست. مطلب اوّل: در بعضی از موارد، بین مسأله مدلول وضعی با مسأله اتحاد خارجی،

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۲

خلط پیش می‌آید. مثلًا قضیّه «زید إنسان» بر مبنای اتحاد در وجود خارجی- و این که موضوع، یکی از مصادیق خارجی محمول است- قضیّه درستی است. امّا لازمه اتحاد در خارج این نیست که «انسان» از جهت لفظی و وضعی هم بر «زید» دلالت کند. این معنا اصلًا معقول نیست که ماهیت «حیوان ناطق» بتواند از خصوصیّات فردیّه زید حکایت کند. «حیوان ناطق» در مقام دلالت، سر سوزنی

از مفاد خودش نمی‌توانـد پا فراتر بگذارد. در مثال «رقبه» نیز اگرچه بر مبنای اتحاد در وجود خارجی و حمل شایع، هم قضـیه «الرقبهٔ المؤمنـهٔ رقبـهٔ» و هم قضـیه «الرقبهٔ الکافرهٔ رقبهٔ» صـحیح است ولی این بدان معنا نیست که از نظر دلالت لفظی نیز رقبه دلالتی بر رقبه مؤمنه یا رقبه کافره داشـته باشد. مفهوم رقبه اصلًا ارتباطی به کفر و ایمان ندارد. مقام دلالت وضعی در محدوده همان معنای موضوع له است و سر سوزنی از آن تجاوز نمی‌کند. بله، در اسـتعمال مجازی- که به نظر مشـهور، اسـتعمال در غیر ما وضع له است- ممکن است رقبه در «رقبه مؤمنه» یا در «رقبه کافره» استعمال شود، ولی بحث ما در استعمال حقیقی است. بنابراین نباید بین مدلول وضعی با اتحـاد خـارجی خلـط پیش آیـد. گاهی دو عنوان به صورت عموم و خصوص من وجه هسـتند و در ماده اجتماع خود اتحاد وجودی دارند ولی بین آن دو عنوان به قدری فاصـله وجود دارد که هیچ‌گاه انسان از یکی از این عناوین به دیگری انتقال پیدا نمی‌کند، مثلًا بین عنوان صـلاهٔ و غصب، در مسأله صـلاهٔ در دار غصبی، اتحاد وجودی پیدا می‌شود ولی این گونه نیست که عنوان صلاهٔ، حکایت از عنوان غصب کنـد یا عنوان غصب، حکایت از عنوان صـلاهٔ کند. مطلب دوّم: اختلاف بین اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق، فقط در مضـاف الیه آن دو نیست که یکی مضاف‌الیه‌ش «العموم» و دیگری «الاطلاق» باشـد. بلکه بین این دو عنوان، اختلاف اساسـی وجود دارد. اصالهٔ العموم، اصل عقلایی لفظی و مستند به وضع واضع است. در حالی که اصالهٔ الاطلاق مستند به مقدّمات حکمت است.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۳

منشأ جریان اصالهٔ العموم در (أوفوا بالعقود) این است که «العقود» جمع محلّی به «ال» است و واضع جمع محلّی به «ال» را برای عموم وضع کرده است. به‌همین‌جهت اصالـهٔ العموم- که شـعبه‌ای از اصالـهٔ الظهور است- حکم می‌کنـد که بـا (أوفوا بالعقود) بایـد معامله عموم کرد و در هر موردی که دلیل بر تخصـیص قائم نشده باشد، باید به مقتضای اصالهٔ العموم عمل شود. امّا جریان اصالهٔ الاطلاق در (أحلّ اللّه الـبیع)، مربـوط به مقـدّمات حکمت است و مقـدّمات حکمت، ربطی به مسأله وضع و دلالـت وضـعی نـدارد. یکی از مقـدّمات حکمت این است که مولای حکیم عاقـل مختـار متوجّه، در مقـام بیـان تمـام مرادش باشـد. و ما بزودی خواهیم گفت که مقصود از «مراد» در اینجا مراد جـدّی نیست بلکه مراد اسـتعمالی است، تا منافاتی با تقییـد نداشـته باشد. و در حقیقت، اینجا مولا در مقام این بوده که ضابطه‌ای بیان کند، امّا در (أوفوا بالعقود) ضابطه به نحو عموم بیان شده ولی در (أحلّ اللّه البیع) به نحو اطلاق بیان شـده است. ولی در ضابطه بودن و در مرجعیّت- و این که در صورت شک در تقییـد یا تخصـیص باید به این‌ها مراجعه شود- فرقی بین این دو وجود ندارد. مقدّمه دوّم این است که قرینه‌ای بر خلاف، وجود نداشته باشد. مقدّمه سوّم این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشـته باشـد. وقتی مقدّمات حکمت، تحقّق پیدا کرد، عقل حکم می‌کند که «مطلق رقبه، تمام الموضوع است» و این مسئله ربطی به دلالت لفظی وضـعی ندارد. و برفرض که در حکم عقل تردید شود، مسئله را در ارتباط با عقلاء پیاده می‌کنیم. ولی درهرصورت، اصالـهٔ الاطلاـق مربوط به مقـدّمات حکمت است و ربطی به وضع و دلالت نـدارد. حال که بین اصالـهٔ العموم با اصالهٔ الاطلاق فرق وجود دارد، می‌گوییم: در اصالهٔ الاطلاق چون پای دلالت لفظی مطرح است، مسأله حکایت از افراد نیز مطرح است

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۴

ولی حکایت آن حکایت اجمالی است.[۴۱۲] امّ‌ا در باب اطلاق، اصلًا پای حکایت از افراد در میان نیست، نه حکایت اجمالی و نه حکـایت تفصـیلی. در «أعتق الرقبـهٔ» از چه طریقی می‌توان پـای افراد را به میـان آورد. «رقبه» بر نفس مـاهیت وضع شـده و مقـدّمات حکمت هم می‌گویـد: «تمـام الموضوع، نفس ماهیت است». پس دلالت بر افراد از کجاست؟ بنابراین، این مطلب مرحوم آخونـد که می‌گویـد: «به کمـک مقـدّمات حکمت، ما مسأله شـیوع و سـریان را اسـتفاده می‌کنیم» کلام درستی نیست. شـیوع و سـریان از کجا استفاده می‌شود؟ لفظ رقبه که بر چیزی جز نفس ماهیت وضع نشده است. مقدّمات حکمت هم دلالت لفظی درست نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «تمام مراد اسـتعمالی مولا نفس طبیعت است» پس مسأله افراد و شیوع و سریان مستند به چیست؟ در نتیجه اطلاق به معنای شمول و ارسال- هرچند به نحو بدلی- نیست تا نتیجه مقدّمات حکمت، همان چیزی باشد که از الفاظ عموم اسـتفاده می‌شود. الفاظ

عموم، ناظر به افراد است- هرچند اجمالی باشد- ولی مطلق، هیچ نظارتی- هرچند اجمالی- نسبت به افراد ندارد. معنای مطلق این است که «تمام الموضوع برای حکم مولا، عبارت از نفس ماهیت است.» لازمه این معنا این است که در «أعتق الرقبهٔ» اگر ما هر فردی از افراد این ماهیت را آزاد کنیم، امتثال تحقّق پیدا کرده باشد. یعنی اگر کسی از ما سؤال کند «چرا- در مقام امتثال- رقبه کافره را آزاد کردید؟»، در پاسخ می‌گوییم: «چون حکم روی طبیعت رفته و رقبه کافره، مصداقی برای طبیعت رقبه است». امّا در باب عموم وقتی گفته می‌شود «أکرم کلّ عالمٍ» و ما زیدِ عالم را اکرام

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۵

می‌کنیم، اگر از ما سؤال شود: «چرا زیدِ عالم را اکرام کردید؟» در پاسخ نمی‌گوییم:

«چون حکم روی طبیعت رفته است»، بلکه می‌گوییم: «چون مولا- اکرام همه افراد عالم را- به نحو اجمال- برای ما واجب کرده و زیدِ عالم هم فردی از افراد عالم است». امّا اگر بخواهیم مسأله شیوع و سریان را در رابطه با اطلاق مطرح کنیم، مطلق و عامّ یک معنا پیدا می‌کنند. هرچند یکی از راه دلالت لفظی و دیگری از راه مقدّمات حکمت است ولی نتیجه در هر دو یکسان می‌شود. در حالی که واقعیت مسئله به این صورت نیست و مطلق- بعد از تمامیت مقدّمات حکمت- به عامّ رجوع نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۷

## مقدّمات حکمت

### اشاره

در رابطه، با هریک از مقدّمات حکمت، از دو جهت باید بحث کرد: ۱- مقصود از آن مقدّمه چیست؟ ۲- آیا مقدّمیّت آن قابل قبول است یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا بدون آن مقدّمه، می‌توان حکمتی را که نتیجه آن عبارت از اطلاق است، استفاده کرد؟

### مقدّمه اوّل: مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد، نه در مقام اجمال و اهمال.

#### اشاره

در اینجا، از دو جهت بحث می‌شود:

#### جهت اوّل: مقصود از «مراد مولا»، مراد جدّی است یا مراد استعمالی؟

در باب عامّ و خاصّ بحثی داشتیم که: وقتی مولا- می‌گوید: «أکرم کلّ عالم» و چه‌بسا آن را با «جمیعهم» و امثال آن نیز تأکید می‌کند و چند روز بعد می‌گوید: «لا یجب

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۸

إکرام زید العالم»، محقّقین از اصولیین، برای جمع بین این دو- که مستلزم مجازیّت هم نبود- می‌گفتند: «أکرم کلّ عالمٍ» به عنوان قانون مطرح است و معنای قانون این نیست که اراده جدّی مولا برطبق تمام مفاد لفظ، متعلّق شده و موافق با آن باشد. بلکه این، از

نظر جعل قـانون است. جعل قانون، دارای فوایـدی است: یکی از فوایـد آن این است که بداننـد اصل اوّلی در رابطه با این موضوع، عبارت از این حکم است. هرچند ممکن است مواردی به صورت تبصره خارج شود. فایده دیگر این است که اگر در موردی تردید پیش آمـد که آیـا این قـانون تخصیص خورده یا نه؟ بتواننـد به عموم این قانون تمسّک کننـد. در مسأله مطلق و مقیّد نیز همین‌طور است. اگر مولا بگویـد: «أعتق الرقبـهٔ» و یک هفته بعـد از آن بگویـد: «لا تعتق الرقبـهٔ الکافرهٔ»، وجود دلیل دوّم کاشف از مقیّد بودن «أعتق الرقبـهٔ» از ابتـدای امر نیست، بلکه «أعتق الرقبهٔ» از همان ابتدا اطلاق داشـته و اکنون هم اطلاق دارد و تنها در رابطه با خصوص این قیـد، تقییـد خورده است، لـذا اگر ما در رابطه با قیـد دیگری شک کنیم و دلیلی بر قیـدیّت پیدا نکنیم، به اصالهٔ الاطلاق مراجعه می‌کنیم. به‌همین‌جهت در برخـورد بـا مطلـق و مقیّـد گفته می‌شـود: «مطلـق، حمـل بر مقیّـد می‌شـود» و گفته نمی‌شود: «دلیـل مقیّد، کاشف از این است که مطلق، از ابتدای امر اطلاق نداشـته و ما خیال می‌کرده‌ایم اطلاق داشته است». معنای حمل مطلق بر مقیّد این است که مطلقی که اطلاق برایش ثابت شـده و عنوان مطلق بودنش احراز شده، به وسـیله دلیل مقیّد، تقیید پیدا می‌کند. اکنون ببینیم آیا مقصود از «مراد مولا» چیست؟ اگر مقصود، «مراد جـدّی» مولا باشـد، باید ملتزم شویم که وجود دلیل مقیّد، کاشف از این اسـت که مقدّمات حکمت، در مطلق تمامیت نداشته است، زیرا- بنا بر این فرض- از دلیل مقیّد استفاده شده که مراد جدّی مولا، عتق رقبه مؤمنه بوده ولی در گفتن «أعتق الرقبهٔ» نمی‌خواسته تمام مراد جدّی خود را بیان کند. قبل از آمدن دلیل مقیّد، ما خیال می‌کردیم که او می‌خواسته تمام مراد جدّی خود را بیان کند ولی بعد از

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۲۹

آمـدن «لاـ تعتق الرقبـهٔ الکافرهٔ» معلوم شـد که در مقام بیان تمام مراد جـدّی خود نبوده و اطلاقی در کار نبوده است. و بر این اساس، مطلق، حمـل بر مقیّـد نشـده است، زیرا معنای حمل مطلق بر مقیّـد این است که ما یک مطلق واقعی و ثابت الاطلاق را حمل بر دلیل مقیّد کنیم، نه مطلق تخیّلی را. و این در صورتی امکان‌پذیر است که ما بگوییم:

«معنای مراد مولا در اولین مقدّمه حکمت، مراد اسـتعمالی است». شبیه آنچه در مسأله «أکرم کلّ عالم» بیان کردیم. با این تفاوت که قـانون- به حسب تشـخیص مولاـ- گـاهی به نحو عموم جعـل می‌شود و گاهی به نحو اطلاق. بنابراین نمی‌توان مراد را در اینجا مراد جدّی گرفت، زیرا مسـتلزم این است که حمل مطلق بر مقیّد، ممکن نباشد. در مقابل این که «مولا در مقام بیان مراد استعمالی باشد»، دو چیز مطرح است:

یکی اجمـال و دیگری اهمـال. در اجمـال مولاـ خواسـته است حکم را به نحو ابهام مطرح کنـد، همان‌طور که در رابطه با متشابهات قرآن، غرض به تشابه تعلّق گرفته است. امّا اهمال به این معناست که غرض مولا نه به مراد استعمالی تعلّق گرفته باشد و نه به اجمال. بنابراین اگر مولا در مقام اجمال باشد یا در مقام اهمال، مقدّمه اوّل از مقدّمات حکمت تحقق نخواهد داشت.

### جهت دوّم: آیا مقدّمیت این مقدّمه مورد قبول است؟

### کلام مرحوم حائری:

ایشان معتقـد است که برای اثبات اطلاق، نیازی به مقـدّمه اوّل نـداریم. عجیب این است که ایشان اطلاق را- به همان صورتی که به مشهور نسبت داده شده- به معنای سریان و شیوع در جمیع افراد دانسته، نه به آن صورت که ما مطرح کردیم و گفتیم:

«اطلاـق، به این معنـاست که حکم، روی نفس طبیعت و مـاهیت رفته است». مرحوم حـائری می‌فرمایـد: فرض این است که آنچه از مولا صادر شده چیزی جز

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۰

یک «عتق رقبهٔ» نیست و ما تردید داریم که آیا مولا مطلق رقبه- خواه مؤمنه باشد یا کافره- را اراده کرده یا خصوص رقبه مؤمنه را؟ اگر مولا مطلق رقبه را اراده کرده باشد، در اینجا مولا مراد خود را در قالب لفظ بیان کرده و بین لفظ و مراد مولا هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد، لذا در مورد بیان مولا، سؤالی مطرح نیست که نیاز به پاسخ و توجیه از ناحیه مولا داشته باشد. امّا اگر مولا «أعتق رقبهٔ» را گفته و خصوص رقبه مؤمنه را اراده کرده، این سؤال مطرح می‌شود که چرا با وجود این که عتق رقبه مؤمنه را اراده کرده، در لفظ خود اشاره‌ای به آن نکرده است؟ مولا در پاسخ خواهد گفت: اگر اراده کسی به یک مقیّد تعلّق گرفت، می‌تواند- به تبعیت از مقیّد- اراده خود را به مطلق اضافه کند. یعنی در اینجا مراد اصلی و مراد تبعی با هم مغایرت پیدا می‌کند. مثلًا اگر اراده مولا به این تعلّق گرفته باشد که عبد، یک «رجلِ عالم» را به حضور مولا بیاورد، می‌توان به تبعیّت از آن گفت: اراده مولا به این تعلّق گرفته که عبد، یک «رجل» را به حضور مولا بیاورد. مرحوم حائری سپس می‌فرماید: زمانی که امر دائر شود بین این که کلام مولا را حمل کنیم بر چیزی که سؤال و توجیه در آن مطرح نیست و بین جایی که سؤال و توجیه در آن مطرح است، ظاهر این است که ما همان صورت اوّل را اخذ کرده و کلام مولا را به چیزی حمل می‌کنیم که سؤال برانگیز نبوده و نیاز به توجیه نداشته باشد.

پس ما احتیاجی به مقدمه اوّل نداریم. به عبارت دیگر: امر در کلام مولا دائر بین دو مطلب است. یک مطلب، موافق با ظاهر کلام مولا و دیگری خلاف ظاهر کلام اوست و ما- همانند موارد دیگر- ظاهر را اخذ کرده و خلاف ظاهر را کنار می‌زنیم و مقدّمه‌ای به این عنوان که «مولا در مقام بیان تمام مراد خود باشد» نیاز نیست.[۴۱۳]

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۱

بررسی کلام مرحوم حائری: به نظر ما کلام مرحوم حائری دارای دو اشکال است: اوّلًا: این کلام دارای استبعاد است، زیرا معنای کلام ایشان این است که در حمل کلام مولا بر اطلاق، فرقی بین مقام بیان با مقام اهمال و مقام اجمال وجود ندارد. در این صورت از مرحوم حائری سؤال می‌کنیم: اگر قرینه‌ای قائم شود که مولا- در مقام اجمال است، چگونه می‌توان کلام او را بر اطلاق حمل کرد؟ مثلًا اگر فرض کنیم مولا- با مطرح کردن (أقیموا الصلاهٔ) در مقام تشریع اصل وجوب نماز- در مقابل عدم وجوب نماز در اسلام- بوده باشد، آیا می‌توانیم بگوییم: «امر مولا دایر است بین این که مطلق صلاهٔ را اراده کرده باشد- خواه همه اجزاء و شرایط را دارا باشد یا نه- و بین این که خصوص صلاهٔ واجد اجزاء و شرایط را اراده کرده باشد، به‌همین‌جهت، کلام مولا را بر اطلاقش حمل می‌کنیم»؟ روشن است که ما نمی‌توانیم چنین چیزی را مطرح کنیم.

مولا خودش می‌گوید: «من در مقام اجمال هستم و فعلًا می‌خواهم اصل حکم را بیان کنم، امّا این که نماز چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ فعلًا در مقام بیان آن نیستم».

در این صورت چگونه می‌توان کلام مولا را حمل بر اطلاق کرده و جزئیت مشکوک الجزئیهٔ و شرطیت مشکوک الشرطیهٔ را نفی کنیم؟ ثانیاً: مرحوم حائری فرمود: «اگر کلام مولا دائر باشد بین حمل بر چیزی که احتیاج به سؤال و توجیه ندارد و بین چیزی که نیاز به سؤال و توجیه دارد، ظاهر این است که کلام مولا را بر چیزی حمل می‌کنیم که نیازی به سؤال و توجیه ندارد». ما از ایشان سؤال می‌کنیم: آیا منشأ این ظهور چیست؟ روشن است که این ظهور نمی‌تواند در رابطه با لفظ باشد. در لفظ، مراد متکلّم مطرح نیست. این که اراده متکلّم به چه چیزی تعلّق گرفته است، نمی‌تواند در ارتباط با لفظ باشد. در موارد دیگر نیز همین‌طور است. در جایی که ما به اصالهٔ الظهور و اصالهٔ الحقیقهٔ تمسّک کرده و- مثلًا- می‌گوییم: «مراد از «أسد» در «رأیت أسداً»، حیوان

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۲

مفترس است»، اصالهٔ الظهور و اصالهٔ الحقیقهٔ، از اصول عقلایی هستند و ربطی به مقام دلالت لفظ ندارند. آنچه به لفظ مربوط است، این است که اسد برای حیوان مفترس وضع شده و به دلالت وضعی بر حیوان مفترس دلالت می‌کند. امّا این که اگر متکلّم گفت:

«رأیت أسداً» و قرینه‌ای نیاورد، کلام او حمل بر اراده معنای حقیقی می‌شود، ربطی به لفظ ندارد. این یک مسأله عرفی و عقلایی است. به عبارت دیگر:

کلمه «رقبه» از کلمه «اسد» بالاتر نیست. اسد دارای معنای حقیقی و معنای مجازی است ولی در عین حال، در رابطه با تطبیق مفاد لفظ بر مراد مولا، اصالهٔ الظهور- که اصل عقلایی است- باید دخالت کند و اگر ما این اصل عقلایی را نداشته باشیم، باید بگوییم: «لفظ مولا، حیوان مفترس را گفته ولی مرادش برای ما معلوم نیست». در ما نحن فیه نیز اگرچه در مورد «رقبه»- خواه مطلق باشد یا مقیّد- مجازیّتی در کار نیست، ولی در رابطه با تطبیق مفاد لفظ بر مولا، مقدّمات حکمت دخالت کرده و می‌گوید: از این که مولا در مقام بیان تمام مراد است، پی می‌بریم که مطلق رقبه را اراده کرده است. بنابراین منشأ ظهور مذکور در باب اطلاق، عبارت از مقدّمات حکمت است و اگر ما مقدّمات حکمت را کنار بگذاریم، راهی برای استفاده این ظهور نداریم. در نتیجه مقدّمه اوّل را نمی‌توان انکار کرد.

### مقدّمه دوّم: در کلام مولا قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد[۴۱۴]

#### اشاره

در ارتباط با این مقدّمه نیز در دو جهت باید بحث کرد:

#### جهت اوّل: آیا مقصود از «قرینه بر تقیید» چیست؟

در اینجا دو احتمال وجود دارد:[۴۱۵]

اصول فقه شیعه ؛ ج۶ ؛ ص۵۳۳

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۳

۱- قرینه متّصله‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد. بنابراین اگر قرینه منفصله وجود داشته باشد منافاتی با مقدّمات حکمت ندارد. ۲- هیچ قرینه‌ای- اعم از متصل یا منفصل- بر تقیید وجود نداشته باشد.

#### جهت دوّم: آیا «عدم وجود قرینه بر تقیید» مقدّمیت دارد یا نه؟

پاسخ این سؤال را باید با توجه به دو احتمال فوق مطرح کنیم: احتمال اوّل این بود که مراد از عدم قرینه، این باشد که قرینه متّصله‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد، خواه قرینه به صورت وصف باشد- مثل أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ- یا به صورت استثناء باشد- مثل أعتق الرقبهٔ إلّا الکافرهٔ- یا به صورت دیگری باشد. روشن است که اگر مولا قید ایمان را به صورت متصل مطرح کرده و- مثلًا- بگوید: «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، دیگر نمی‌توان گفت: «کلام مولا اطلاق دارد و شامل رقبه مؤمنه و رقبه کافره می‌شود». ولی بحث در این است که ما مقدّمات حکمت را در جایی می‌خواهیم مطرح کنیم که مراد مولا مردّد بین مطلق و مقیّد است و اگر خود مولا تصریح

کنـد که مطلق رقبه را اراده کرده و یا تصـریح کند که خصوص رقبه مؤمنه را اراده کرده است جایی برای مقدّمات حکمت نیست و از محلّ بحث ما خارج است. تذکر این نکته لازم است که مشخص بودن مراد مولا در «أعتق رقبهْ مؤمنهْ»، فرع بر مفهوم داشتن قضیه وصفیّه نیست. ما خواه برای قضیّه وصفیّه قائل به مفهوم شویم یا قائل نشویم، آنچه مولا از ما خواسته «تحریر رقبه مؤمنه» است و مراد مولا برای ما مشـخص است. بنابراین حکم قرینه متّصـله روشن است ولی عـدم قرینه متّصـله نمی‌تواند به عنوان مقدّمه حکمت مطرح باشد. احتمال دوّم این بود که مراد از عدم قرینه این باشد که هیچ قرینه‌ای- خواه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۴

متّصـل یـا منفصل- بر تقییـد وجود نداشـته باشـد و در صورت وجود قرینه بر تقییـد- خواه متصل یا منفصل- مقـدّمات حکمت تمام نخواهـد بود. می‌گوییم: این حرف با تعبیرات فقهاء و اصولیین سازگار نیست، برای این که اگر مولا امروز بگویـد: «أعتق رقبهْ» و دو روز بعـد بگویـد: «لا تعتق الرقبـهْ الکافرهْ»، فقهاء و اصولیین- برای جمع بین این دو- مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند. یعنی مطلقی که اطلاقش ثابت شده، حمل بر مقیّد می‌شود نه مطلقی که اطلاقش ثابت نشده است.

بنابراین، وجود دلیل مقیّد، کاشف از نبودن اطلاق برای مطلق نیست.

بلکه اطلاق مطلق در جای خودش ثابت است و تقدیم دلیل مقیّد، به جهت اظهریّت و امثال آن می‌باشد. همان‌طور که تخصیص عامّ در جـایی است که عمومیت عامّ احراز شـده و ما با دلیل مخصّـِص آن را تخصـیص بزنیم نه این که دلیل مخصّـِص را کاشف از این بـدانیم که واقعاً عمومی در کـار نبوده و مـا خیـال می‌کردیم که عموم در کـار بوده است. حـال اگر ما بگوییم: «یکی از مقـدّمات حکمت این است که قرینه‌ای- هرچند منفصله- بر تقیید وجود نداشته باشد»، نتیجه این می‌شود که قرینه منفصله بر تقیید، کاشف از عـدم تمامیت مقـدّمات حکمت است. و این مسـتلزم عـدم تحقّق اطلاق است و اگر اطلاقی تحقّق نداشـته باشد، حمل مطلق بر مقیّد، تعبیر درستی نخواهـد بود. بلکه بایـد به جای این تعبیر گفته شود: ما خیال می‌کردیم که «أعتق الرقبـهْ» اطلاق دارد ولی با آمدن «لا تعتق الرقبهْ الکافرهْ» کشف کردیم که از اوّل امر، اطلاقی وجود نداشـته است. بنابراین تعبیر فقهاء و اصولیین به «حمل مطلق بر مقیّد»، دلیل بر این است که وجود قرینه منفصـله بر تقییـد، ضـربه‌ای به تمامیت مقـدّمات حکمت نمی‌زنـد. در نتیجه مقـدّمه دوّم را ما به هر صورتی معنا کنیم، نمی‌تواند به عنوان یکی از مقدّمات حکمت مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۵

### مقدّمه سوّم: قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.

#### اشاره

در ارتباط با این مقدّمه نیز باید در دو جهت بحث کرد:

#### جهت اوّل: مقصود از «قدر متیقّن در مقام تخاطب» چیست؟

هر مطلقی دارای افرادی ظـاهر و بـارز است که آن افراد به عنوان قـدر متیقّن آن طبیعت و مـاهیّت است. مثلًا: وقتی مولاـ می‌گویـد: «جئنی برجـلٍ» اگرچه «رجـل» نکره است و نکره برای مـاهیت مطلقه مقیّـده به قیـد وحـدت وضع شـده ولی در همین «رجل» افرادی هستند که بدون اشکال مصداق برای این طبیعت هستند، مثل رجل عالم عادل کامل از جمیع جهات که هیچ نقصی در هیچ بُعدی از

ابعاد وجودی او ملاحظه نمی‌شود. هر مطلقی دارای یک چنین قدر متیقّنی است. بنابراین آنچه در اینجا به عنوان مقدّمه سوّم مطرح شده، این نیست که مطلق، قدر متیقّن نداشته باشد، بلکه این مقدّمه می‌گوید: «قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد». گاهی ممکن است بین مولا و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی وجود داشته باشد. بر این اساس اگر مولا بگوید: «أعتق رقبهً»، به لحاظ سابقه گفتگویی که بین مولا و عبد در ارتباط با رقبه مؤمنه وجود داشته، اصطلاحاً گفته می‌شود: «در اینجا قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود دارد». یعنی قدر متیقّن از رقبه در مقام تخاطب، عبارت از رقبه مؤمنه است. و چنین قدر متیقنی، مانع از تحقّق اطلاق برای رقبه در «أعتق رقبهً» است، زیرا- بنا بر آنچه مرحوم آخوند فرموده است [۴۱۶]- در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۶

چنین جایی اگر مراد مولا خصوص رقبه مؤمنه باشد، ضربه‌ای به مقدّمه اول- یعنی این که مولا در مقام بیان تمام مراد خود بوده- وارد نشده است. لذا اگر کسی به مولاـ بگوید: شما که عتق رقبه مؤمنه را اراده کرده بودید، چرا در کلام خودتان «أعتق رقبهً» آوردید؟ مولا در پاسخ می‌گوید: بین ما و عبد، در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی وجود داشت و نیازی نبود که در کلام خود به قید ایمان تصریح کنیم. پس می‌توان بین این دو مطلب جمع کرد که مولاـ از طرفی در مقام بیان باشد و از طرفی مطلق را بگوید و خصوص مقیّد را اراده کرده باشد. امّا سایر قدرمتیقّن‌ها را- که در مقام تخاطب نیستند- نمی‌توان مانع از جریان اطلاق دانست، زیرا چنین چیزی مستلزم این است که هیچ مطلقی وجود نداشته باشد، چون هر مطلقی دارای افرادی ظاهر و بارز است که به عنوان قدر متیقّن از آن مطلق مطرحند.

### جهت دوّم: آیا «عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب» مقدمیّت دارد؟

ظاهراً این مقدّمه هم- مانند مقدّمه دوّم- نقشی در ارتباط با اطلاق ندارد. با توجه به این که در رابطه با معنای مطلق، دو مبنا وجود داشت، ما باید مسئله را بر اساس هر دو مبنا بررسی کنیم: مبنای ما این بود که مطلق به این معناست که «تمام الموضوع برای حکم، عبارت از نفس ماهیّت است» و شیوع و سریان، خارج از دایره معنای مطلق است. طبق این مبنا، اگر بین مولاـ و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی بوده و مولا در مقام بیان بگوید: «أعتق رقبهً»، کسی که قائل به مقدّمه سوّم است می‌خواهد بگوید: این «أعتق رقبهً» اطلاق ندارد، زیرا در این صورت اگر نظر مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد ولی در مقام بیان، عتق مطلق رقبه را مطرح کند- با توجه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۷

به این که بین مولاـ و عبد در رابطه با خصوص رقبه مؤمنه گفتگوهایی در کار بوده- هیچ‌گونه اخلالی به غرض مولا وارد نشده است. امّا اگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد، چنانچه هدف مولا عتق خصوص رقبه مؤمنه باشد، نمی‌تواند مراد خودش را در قالب «أعتق رقبهً» بیان کند.[۴۱۷] ما در مقام اشکال بر قائل به مقدمیت «عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب» می‌گوییم: ما باید موارد استعمال کلمه قدر متیقّن را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از مواردی که قدر متیقّن به کار برده می‌شود، مورد «دِیْن» است. مثلًا می‌گوییم: اگر زید به عَمرو مدیون است ولی نمی‌داند که مبلغ دین او، پنجاه تومان است یا صد تومان، قدر متیقّن این است که پنجاه تومان بدهکار است و نسبت به پنجاه تومان دیگر آن تردید دارد. در اینجا ما- همانند باب استصحاب- یک قضیه متیقّنه داریم و یک قضیّه مشکوکه. امّا در ما نحن فیه ما نمی‌دانیم آیا متعلّق حکمی که از ناحیه مولا صادر شده و غرض مولاـ به آن تعلّق گرفته، عتق خصوص رقبه مؤمنه است یا عتق مطلق رقبه؟ در اینجا ما قدر متیقّن نداریم. اصلًا نمی‌توانیم بگوییم: «تعلّق حکم به عتق رقبه مؤمنه، برای ما مسلّم است»، زیرا بر اساس مبنای ما، مطلق هیچ‌گونه نظارتی به خصوصیات افراد ندارد و

تعلّق حکم در رابطه بـا خود مـاهیّت است. در اینجـا امر دایر بین دو مسـئله است: آیـا حکـم مولا به عتق ماهیت رقبه تعلّق گرفته یا به عتق رقبه مقیّـد به قیـد ایمـان؟ مـا که در مقـام امتثـال و موافقت حکـم مولا بحثی نـداریم. بله، اگر حکـم مولا به عتق مطلق رقبه تعلّق گرفته باشـد، بهتر است انسـان در مقام امتثال، رقبه مؤمنه را آزاد کنـد. آنچه مطرح است دو عنوان است که در عالم تعلّق حکم، بین آنهـا مغـایرت وجود دارد. مثل این که ما تردیـد داشـته باشـیم آیا مولا گفته است: «جئنی بحیوان» یا گفته است: «جئنی بإنسان»؟ در اینجا با وجود این که نسبت بین حیوان و انسان، نسبت

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۸

جنس و نوع است ولی بـا توجه به این که ما در مورد کلام صادر شـده از ناحیه مولا تردیـد داریم، نمی‌توانیم بگوئیم: تعلّق حکم به مجیء انسان، به عنوان قـدر متیقّن است. قـدر متیقّن در مقام تعلّق حکم مطرح است نه در مقام امتثال. بنابراین آنچه قائل به مقدمیّت «عـدم وجود قـدر مـتیقّن در مقـام تخـاطب» می‌گویـد که: «در صورت وجود قـدر مـتیقّن در مقـام تخـاطب، اگر غرض مولا ـ به عتق خصوص رقبه مؤمنه تعلّق گرفته و مولا در مقام بیان تمام مراد خودش باشـد، می‌توانـد غرض خود را در قالب «أعتق رقبة» بیان کند» حرف ناتمـامی است. از نظر مقـام تعلّق حکم، بین این دو تنـافی وجود دارد. بحث مـا در رابطه با متعلّق حکم است و با مسأله دین و امثـال آن- که قـدر متیقّن در آنهـا مطرح است- فرق دارد. وقتی امر دایر شود بین این که متعلّق حکم عبـارت از عتق خصوص رقبه مؤمنه یـا عتق مطلق رقبه باشـد، نمی‌توانیم بگوییم: «حکم به عتق خصوص رقبه مؤمنه، به عنوان قـدر متیقّن مطرح است» مخصوصاً با توجه به این که بنا بر مبنای ما، اطلاقْ ناظر به افراد نیست. اگر مولا در مقام بیان باشد و غرض او عتق رقبه مؤمنه باشد ولی لفظ را به صورت مطلق مطرح کند، غرض خودش را بیان نکرده است، هرچند قدر متیقن بر هزار رقبه مؤمنه هم صدق کند. بله، اگر غرض او به عتق مطلق رقبه تعلّق گرفته باشـد و در مقام بیان، لفظ را به صورت مطلق بیاورد، مراد خود را بیان کرده است. لـذا بر اساس مبنای ما، مقدّمه سوّم، هم از نظر تعبیر دارای اشـکال است و هم مقدّمیتش باطل است. امّا بنا بر مبنای مرحوم آخوند که می‌گوید: «اطلاق، به هر طریقی ثـابت شود، به معنـای شـیوع و سـریان است، یعنی لفظ مطلق- هماننـد لفظ عام- به همه افراد و مصادیق نظارت دارد»، اگر در «أعتق رقبة» اطلاق ثابت شود، معنایش این می‌شود که مولا عتق مطلق رقبه را خواسـته، خواه مؤمن باشد یا کافر، عادل باشـد یا فاسق، .... در این صورت نیز ما معتقدیم مقدّمه سوّم هیچ‌گونه دخالتی در اطلاق ندارد، زیرا: اوّلًا: در بحث عام و خاص و مطلق و مقیّد، ضابطه‌ای مطرح کرده‌اند و آن این

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۳۹

است که «مورد سؤال نمی‌تواند ضـربه‌ای به عموم یا اطلاق جواب وارد کند». و به عبارت اصـطلاحی: «مورد، مخصِّص نیست». مثلًا اگر فرض کنیم راوی از امام علیه السـلام در رابطه با حکم خمر سؤال کنـد و امام علیه السـلام در پاسخ- به صورت عموم- بفرماید: «کلّ مسـکر حرام» و یا- به صورت مطلق- بفرماید: «المسـکر حرام»، سؤال از خصوص خمر سـبب نمی‌شود که ما عموم «کلّ مسـکر حرام» را اختصاص به خمر بدهیم و یا اطلاق «المسکر حرام» را مقیّد به خمر کنیم. بنابراین مورد سؤال نمی‌تواند ضربه‌ای به عموم یا اطلاـق جواب وارد کنـد، در حـالی که سؤال راوی از خصوص خمر، مصـداق بـارزی برای قـدر متیقّن در مقـام تخـاطب است. این ضابطه دلیل محکمی بر عـدم اعتبار مقـدّمه سوّم است. ثانیاً: شـما که معتقدیـد قـدر متیقّن، به اطلاق ضـربه وارد می‌کنـد، آیا قبل از آنکه به سراغ اطلاق بروید و نفی یا اثبات آن را احراز کنید، مسئله به چه صورتی بوده است؟

مسـئله این گونه بوده که «رقبه مؤمنه» مسلّم بود، امّا رقبه کافره مشکوک بود نه مسلّم العدم، زیرا اگر مسلّم العدم بود که شما کاری به اطلاق نداشتیـد. در این صورت وقتی شـما به واسـطه قـدر متیقن، جلوی اطلاق را می‌گیرد، رقبه کافره از صـحنه خارج می‌شود و نـتیجه این می‌شـود که شـما بـا مـتیقن بـودن رقبه مـؤمنه و مشـکوک بودن رقبه کـافره وارد صـحنه شدیـد و مـتیقّن را ثـابت کرده و مشـکوک را از صـحنه خارج کردیـد. و این کار اگر هم اسـتحاله نداشـته باشـد، ولی بالاخره کار نادرستی است. چیزی که با مبنای

یقین و شک شروع شده، نمی‌شود نتیجه آن چیز، اصل مبنا را از بین ببرد. ولی ممکن است کسی بر این مطلب اشکال کرده بگوید: کسانی که قدر متیقّن در مقام تخاطب را مانع از تمسّک به اطلاق می‌دانند، می‌گویند: «وجود قدر متیقّن، نمی‌گذارد ما به اطلاق تمسّک کنیم، نه این که ما را از حالت شکّ بیرون بیاورد و مشکوک را مسلّم العدم بنماید. بلکه ما تا آخر همین‌قدر متیقن و مشکوک را داریم. امّا در مورد قدر متیقن، به یقینمان عمل کرده ولی در مورد مشکوک- با توجه به این که راه تمسّک به اطلاق برایمان بسته است- به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۰

نتیجه بحث در ارتباط با مقدّمات حکمت از آنچه گفته شد معلوم گردید که در باب مقدّمات حکمت، تنها مقدّمه اوّل در اطلاق نقش دارد و مقدّمه دوّم و سوّم نقشی در اطلاق ندارند.

## از چه راهی می‌توان احراز کرد که مولا در مقام بیان است؟

### اشاره

روشن است که برای تمسّک به اطلاق، باید احراز کنیم که مولا در مقام بیان است. حال اگر از راه قرائن بتوانیم این معنا را احراز کنیم، بحثی نیست ولی اگر هیچ قرینه‌ای برای نفی یا اثبات این معنا نداشته باشیم، آیا از چه راهی می‌توانیم احراز کنیم که مولا در مقام بیان بوده است؟

### ۱- کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید:[۴۱۸] عقلاء در این گونه موارد بناء بر این می‌گذارند که مولا در مقام بیان است، مگر این که دلیلی بر خلاف این معنا قائم شود و بگوید: «مولا در مقام بیان نبوده است». ایشان می‌فرماید: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر مولا حکم مطلقی را در مورد عبد صادر کرده باشد، این گونه نیست که عقلاء خود را معطّل کرده و به دنبال این بگردند که آیا مولا در مقام بیان بوده یا نه؟ و اگر در مقام بیان بوده به اطلاق کلامش تمسّک کنند. بلکه- بدون تأمل- به اطلاق کلام مولا تمسّک می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۱

البته این مسئله به این جهت نیست که بخواهند مقدّمیّت مقدّمه اوّل را انکار کنند، زیرا کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند. این عمل عقلاء، دلیل بر وجود یک اصل عقلایی در اینجاست و آن این است که در موارد شک در این که آیا مولا در مقام بیان است یا نه؟ عقلاء بناء را بر این می‌گذارند که مولا در مقام بیان است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید:[۴۱۹] به‌همین‌جهت است که ما ملاحظه می‌کنیم مشهور بین فقهاء وقتی با اطلاقات برخورد می‌کنند، به آنها تمسّک می‌کنند. مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب، در موارد بسیاری، از اطلاق (أحلّ اللّه البیع) استفاده کرده است، با وجود این که دلیلی نداریم بر این که (أحلّ اللّه البیع) در مقام بیان است.

این عمل فقهاء هیچ توجیهی جز این ندارد که بگوییم: «در مواردی که شک داریم آیا مولا در مقام بیان بوده یا نه؟ مقتضای اصل عقلایی این است که بنا بگذاریم بر این که مولا در مقام بیان بوده است». در اینجا گویا کسی می‌گوید: علت این که مشهور به

(أحلّ اللّه البیع) تمسّک می کنند، این است که عقیده دارند «مطلق- به حسب وضع واضع- برای دلالت بر شیوع و سریان وضع شده است»، یعنی مشهور (أحلّ اللّه البیع) را به «أحلّ الله البیع المقیّد بالشیوع فی جمیع الأفراد» معنا می کنند و آن را مانند (أوفوا بالعقود) می‌دانند و همان‌طور که تمسّک به (أوفوا بالعقود) نیازی به مقدّمه حکمت ندارد، تمسّک به (أحلّ اللّه البیع) نیز احتیاجی به مقدّمه حکمت ندارد. مرحوم آخوند در پاسخ می گوید: ما در فصل قبل ثابت کردیم که این نسبتی که به مشهور داده شده، نسبت درستی نیست و مشهور معتقدند که مطلق برای نفس طبیعت و ماهیت وضع شده و قید شیوع و سریان دخالتی در معنای موضوع له آن ندارد. و شاید علّت این که چنین نسبتی را به مشهور داده‌اند این است که ملاحظه کرده‌اند مشهور به اطلاق (أحلّ اللّه البیع) تمسّک می کنند، بدون این که احراز کنند که

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۲

این در مقام بیان است. لذا تصور کرده‌اند که مشهور شیوع و سریان را در موضوع له مطلق دخیل می‌دانند. در حالی که منشأ عمل مشهور همان بناء عقلاست نه این که آنان شیوع و سریان را در موضوع له دخیل بدانند.[۴۲۰] بررسی کلام مرحوم آخوند: مقدّمه: روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده، بر دو نوع است: ۱- روایاتی که با هدف ثبت و ضبط در کتابها و استفاده آیندگان صادر شده و هنگام صدور روایت، مورد ابتلای راوی نبوده است. ۲- روایاتی که با هدف عمل کردن راوی صادر شده و هنگام صدور روایت، مورد ابتلای راوی بوده است. مثل این که راوی با همسر خود ظهار کرده و در مورد آن، از امام علیه السلام سؤال کرده و امام علیه السلام حکم آن را بیان کرده باشند. اکنون با توجّه به مقدّمه فوق می گوییم: کلام مرحوم آخوند- در رابطه با وجود اصل عقلایی در مورد شک در این که آیا مولا در مقام بیان بوده یا نه؟- تنها در ارتباط با قسم دوّم از روایات جریان دارد. در مواردی که راوی از مسأله مورد ابتلایش سؤال می کند و هدفش از سؤال، ترتیب اثر عملی بر جواب امام علیه السلام است، چنانچه به حسب واقع و مراد جدّی، در مورد ظهار، عتق خصوص رقبه مؤمنه واجب باشد و عتق رقبه غیر مؤمنه کفایت نکند، متناسب نیست که امام علیه السلام در پاسخ راوی بفرماید: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ». بنابراین همین که امام علیه السلام چنین جوابی به راوی داده، معلوم می‌شود که قید ایمان دخالتی در حکم ندارد. اشکال: بحث ما در مورد احکامی است که جنبه قانونی دارند و این حکم جنبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۳

قانونی ندارد. جواب: این حکم هم جنبه قانونی دارد ولی قانونی است که در مقام جواب از سؤال محلّ ابتلاء به منظور پیاده شدن آن قانون صادر شده است و در چنین شرایطی باید مولا در مقام تمام مرادش باشد و تفکیک بین اراده استعمالی و اراده جدّی وجهی ندارد. امّا در مورد قسم اوّل از روایات که با هدف ثبت و ضبط احکام الهی برای آیندگان، با در نظر گرفتن مطلق و مقیّد آنها و حمل مطلق بر مقیّد صادر شده است- دلیلی نداریم که مولا در مقام بیان تمام مرادش بوده است. و در چنین مواردی، اگر شک کنیم که آیا مولا- در مقام بیان تمام مراد خود بوده یا نه؟ اصل عقلایی برای احراز این معنا نداریم و همان عدم احراز، برای عدم ثبوت مقدّمه حکمت و عدم جواز تمسّک به اطلاق کافی است.

### ۲- کلام امام خمینی رحمه الله:

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: همین اندازه که ما احراز کنیم مولا در مقام بیان این حکم است- نه در مقام بیان حکم دیگر- برای تحقق مقدّمه حکمت کافی است و اصل عقلایی در اینجا تحقّق دارد ولی مشکل این است که ما یک اصل عقلایی نداریم که مشخص کند مولا در مقام بیان این حکم است یا در مقام حکم دیگر.[۴۲۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله: کلام ایشان بسیار

تعجّب‌آور است، زیرا آنچه در مقابل مقدّمه اوّل قرار دارد، این است که مولا در مقام اجمال یا اهمال باشد نه این که در مقام بیان حکم دیگری باشد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۴

اجمال در مورد (أقیموا الصلاة) به این معنا نیست که مولا با گفتن (أقیموا الصلاة) بخواهد حکم دیگری- غیر از وجوب نماز- را بیان کند. حکم دیگری در اینجا وجود ندارد. بلکه اجمال به این معناست که مولا می‌خواهد با گفتن این جمله اصل وجوب نماز را مطرح کند، بدون این که کاری به اجزاء و شرایط و موانع آن داشته باشد.

در (أحلّ اللّه البیع) نیز- خواه در مقام بیان باشد یا در مقام بیان نباشد- حکم دیگری- غیر از حلّیت وضعی بیع- مطرح نیست، ولی مولا حکم به حلیت وضعی بیع را به دو صورت می‌تواند ذکر کند: ۱- گاهی در صدد است اصل حلّیت معامله‌ای به نام بیع را- در مقابل حرمت ربا- مطرح کرده و کاری به خصوصیات آن ندارد. بلکه خصوصیات آن را بعداً می‌خواهد ذکر کند. ۲- گاهی می‌خواهد بگوید: «تمام الموضوع برای حکم به حلیت، نفس طبیعت و ماهیت بیع است و چیز دیگری در آن دخالت ندارد. پس این چه مسأله‌ای است که ما بیاییم پای حکم دیگر را به میان بیاوریم؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۵

## انصراف

### اشاره

یکی از مسائلی که در فقه مورد ابتلاست و بسیار با آن بر خورد می‌کنیم، مسأله انصراف مطلق به بعض افراد یا بعض اصناف یا بعض انواع است. برای تحقیق این مسئله باید در سه مقام بحث کنیم: ۱- معنای انصراف چیست؟ ۲- مراتب انصراف کدامند؟ ۳- کدام یک از مراتب انصراف می‌تواند مانع از اطلاق باشد؟

### مقام اوّل: معنای انصراف چیست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: مراد از انصراف این نیست که مقیّد- از نظر مصداقیت- اکثریّت افراد مطلق را تشکیل دهد، بلکه مراد این است که مطلق، کثرت استعمال در مقیّد داشته باشد. ولی آیا مراد از کثرت استعمال چیست؟

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۶

روشن است که مراد از کثرت استعمال این نیست که- مثلًا- رقبه‌ای که برای ماهیت وضع شده، در رقبه مؤمنه استعمال شود، زیرا در این صورت استعمال مجازی لازم می‌آید. بلکه مقصود این است که- مثلًا- مولا- در باب کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان بفرماید: «کسی که یک روز از ماه رمضان را عمداً افطار کند، باید رقبه‌ای آزاد کند». سپس دلیل مقیّدی بدست آوریم که مراد جدّی مولا خصوص رقبه مؤمنه است، بدون این که مولا رقبه را در خصوص رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد. و فرض کنیم که در مورد ظهار نیز مولا گفته است: «کسی که ظهار کند، باید رقبه‌ای آزاد کند» و ما دلیل مقیّدی بدست آوریم که مراد جدّی مولا خصوص رقبه مؤمنه است. سپس ببینیم در موارد بسیاری این مسئله تکرار شده که مولا حکم خود را به صورت «عتق رقبه» مطرح کرده و دلیل مقیّدی توضیح داده که مراد مولا «عتق رقبه مؤمنه» است. پس از تحقّق کثرت، اگر مولا به کسی بگوید: «یجب علیک

عتق الرقبة»، قائل به انصراف می‌گوید: آن کثرت استعمال و آن سابقه طولانی، ذهن انسان را متوجه به این می‌کند که در این مورد هم مولا اطلاق را اراده نکرده بلکه این اطلاق، انصراف به خصوص رقبه مؤمنه دارد.

### مقام دوّم و سوّم: مراتب انصراف کدامند؟ و کدام یک از آنها مانع از اطلاق است؟

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که انصراف دارای پنج مرتبه است: مرتبه اوّل انصراف- که ضعیف‌ترین مرتبه آن می‌باشد- انصراف بدوی است.

انصراف بدوی به این معناست که وقتی انسان مطلق را از مولا می‌شنود، بلافاصله ذهنش انصراف به مقیّد پیدا می‌کند، امّا وقتی تأمّل کرد می‌بیند این انصراف وجهی



نداشته است. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «چنین انصرافی درست است» ولی درهرصورت، وجود چنین انصرافی نمی‌تواند مانع از اطلاق باشد. مرتبه دوّم این است که انصراف، مستند به قدر متیقّن در مقام تخاطب باشد. طبق مبنای مرحوم آخوند- که قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از اطلاق می‌دانست- انصرافی که مستند به قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، مانع از انعقاد اطلاق است. امّا طبق مبنایی که ما ذکر کردیم- و گفتیم: «وجود و عدم قدر متیقن در مقام تخاطب، ربطی به اطلاق ندارد»- انصراف مستند به قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع از تحقّق اطلاق نخواهد بود. مرتبه سوّم این است که مطلق، ظهور در معنای مقیّد داشته باشد، نه به این معنا که مطلق، در مقیّد استعمال شده باشد، بلکه به همان معنایی که در تقریب معنای انصراف مطرح کردیم. یعنی لفظ مطلق، به واسطه کثرت استعمال در مقیّد- آن‌هم استعمال حقیقی، نه مجازی- ظهور در مقیّد پیدا می‌کند. و از این جهت، شبیه مجاز مشهور می‌شود، در مجاز مشهور نیز ظهوری مستند به شهرت وجود دارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «در ما نحن فیه، استعمال مجازی مطرح است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «اگر استعمال مطلق به حدّی شهرت پیدا کرد، که- با استناد به آن شهرت- ظهور در مقیّد پیدا کرد، چنین ظهوری مانع از تحقّق اطلاق است. به‌همین‌جهت ما در رابطه با مقدّمه دوّم حکمت- که عدم القرینه بود- گفتیم: «بحث ما در جایی است که شک داشته باشیم، و در موردی که قرینه وجود دارد، جایی برای مقدّمات حکمت وجود ندارد». ما نیز قبول داریم که اگر انصراف به حد ظهور رسید، مانع از تحقّق اطلاق است. مرتبه چهارم عبارت از اشتراک است. مراد از اشتراک این است که برای لفظ مطلق، به علّت کثرت استعمال، حقیقتی ثانوی- در عرض حقیقت اوّلی- پیدا شود، به



گونه‌ای که حقیقت اوّلی هم مهجور واقع نشود. در این صورت چنانچه متکلّم لفظ مطلق را ذکر کند و قرینه‌ای برای تعیین یکی از معانی آن مطرح نکند، کلام دارای اجمال شده و تمسّک به اطلاق، معنا نخواهد داشت. زیرا اوّلین شرط تمسّک به اطلاق این بود که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال یا اجمال. مرتبه پنجم عبارت از نقل است. در نقل نیز- مانند اشتراک- معنای منقول الیه به عنوان حقیقت مطرح است ولی فرق نقل و اشتراک در این جهت است که در اشتراک، معنای حقیقی اوّل، مهجور واقع نشده است، به خلاف نقل، که معنای حقیقی اوّل آن متروک واقع شده است. در این صورت نیز جایی برای تمسّک به اطلاق وجود نخواهد داشت، زیرا فرض این است که معنای مطلق- به واسطه کثرت استعمال- از دایره حقیقت خارج شده و جای خود را به معنای مقیّد داده است. این مراتب پنج‌گانه‌ای بود که از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود، هرچند ایشان حکم همه این مراتب را مطرح نکردند.[۴۲۲] اختلاف ما با ایشان، فقط در رابطه با مرتبه دوّم- یعنی مسأله قدر متیقّن در مقام تخاطب- است، زیرا ایشان قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از تحقّق اطلاق می‌داند ولی ما چنین چیزی را نپذیرفتیم.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۴۹

## جمع بین مطلق و مقیّد متنافی

### اشاره

بحث در این است که اگر ما یک مطلق و مقیّد متنافی داشته باشیم چگونه می‌توانیم بین آن دو جمع کنیم؟ مراد از تنافی، اختلاف در نفی و اثبات نیست، بلکه تنافی در اینجا به این معناست که ما بدانیم این مطلق و مقیّد، به عنوان یک حکم مطرحند. مثل این که بدانیم مولا در جایی که می‌گوید: «أعتق رقبهٔ» و بعد می‌گوید: «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، نمی‌خواهد دو حکم بر مکلّف تحمیل کند، بلکه بیش از یک حکم ندارد، ولی معلوم نیست که آیا متعلّق آن حکم، عتق مطلق رقبه است یا عتق رقبه مؤمنه؟[۴۲۳]
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۰
به عبارت دیگر: مراد از تنافی بین مطلق و مقیّد، این است که یک حکم از جانب مولا- صادر شده و متعلّق آن بین مطلق و مقیّد دوران داشته باشد. در این صورت، «أعتق رقبهٔ» با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» تنافی خواهند داشت، زیرا یک حکم نمی‌تواند هم به مطلق تعلّق گرفته باشد، هم به مقیّد. بنابراین در تمام فروض بحث- که مطرح خواهند شد- باید مسأله وحدت حکم را مفروغ عنه بدانیم و اگر پای دو حکم را به میان آوریم، مسأله اجتماع امر و نهی و امثال آن پیش می‌آید. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که:

### راه‌های احراز وحدت حکم کدامند؟

در پاسخ این سؤال می‌گوییم: یکی از راه‌های احراز وحدت حکم، عبارت از وحدت سبب است. یعنی شرطی که این حکم برآن معلّق شده، واحد باشد. مثل این که دلیل مطلق بگوید: «إن أفطرت فی شهر رمضان متعمداً فعلیک عتق رقبهٔ»، و دلیل مقیّد بگوید: «إن أفطرت فی شهر رمضان متعمداً فعلیک عتق رقبهٔ مؤمنهٔ». روشن است که در رابطه با افطار عمدی در ماه رمضان، از نظر عتق رقبه، دو حکم وجود ندارد. گاهی نیز وحدت حکم از راه قرائن دیگر استفاده می‌شود، مثل تصریح مولا به این که در اینجا بیش از یک حکم وجود ندارد. ولی اگر هیچ‌یک از این دو راه وجود نداشت، آیا از نفس ظهور دو عبارت «أعتق رقبهٔ» و «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، می‌توان وحدت حکم را استفاده کرد؟ به نظر می‌رسد اگر دو نکته را مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم از نفس همین دو تعبیر، مسأله وحدت حکم را احراز کنیم: نکته اول: در باب اجتماع امر و نهی گفتیم: «مورد مسأله اجتماع امر و نهی، جایی
اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۱
است که بین دو عنوان، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد، و اگر دو عنوان به صورت مطلق و مقیّد باشند، از محلّ بحث خارجند». البته خصوصیتی برای امر و نهی وجود ندارد، زیرا اگر اجتماع امر و نهی- به عنوان اجتماع دو حکم متضاد- محال باشد، اجتماع دو حکم متماثل نیز محال است، چون در استحاله فرقی بین اجتماع مثلین و اجتماع ضدّین وجود ندارد. بنابراین اگر مطلق و مقیّد از دایره نزاع در باب اجتماع امر و نهی خارج باشند، حتی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی نیز نمی‌توانند در مورد مطلق و مقیّد قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوند. نکته دوّم: ما در مثل (أقیموا الصلاهٔ) و «صلّ فی المسجد» گفتیم: «امر در «صلّ فی المسجد» امر استحبابی است ولی متعلّق این امر استحبابی، خود صلاهٔ نیست، بلکه، متعلّق آن، «ایقاع الصلاهٔ فی المسجد» می‌باشد. به عبارت دیگر: در اینجا در دلیل «صلّ فی المسجد» تصرف می‌کنیم و آن را بر خلاف ظاهرش معنا می‌کنیم.

ظاهر این است که صلاة، مستقیماً متعلّق استحباب است ولی همراه با قید و ما خود صلاة را از دایره استحباب خارج کرده و می گوییم: «ایقاع صلاة در مسجد، مستحب است». ولی این خلاف ظاهری است که ما دلیل برآن داریم. اکنون با توجه به دو نکته فوق می گوییم: ظاهر «أعتق رقبة» این است که متعلّق وجوب، عبارت از عتق رقبه است. و ظاهر «أعتق رقبة مؤمنة» این است که متعلّق وجوب، عبارت از عتق رقبه مؤمنه است. در نتیجه هریک از «عتق رقبه» و «عتق رقبه مؤمنه» خودشان را به عنوان متعلّق وجوب می‌دانند. و ما در اینجا چاره‌ای جز مطرح کردن وحدت حکم نداریم. اگر مطلق و مقیّد داخل در بحث اجتماع امر و نهی بودند، می توانستیم بگوییم:

«مولا در اینجا دو حکم دارد» ولی با توجه به خروج مطلق و مقید از بحث اجتماع امر و نهی، نمی‌توان در اینجا قائل به دو حکم شد. و نیز اگر می‌توانستیم «أعتق رقبة مؤمنة» را شبیه «صلّ فی المسجد» معنا کنیم، ممکن بود تعدّد حکم را بپذیریم، ولی ما نمی‌توانیم چنین کاری انجام دهیم. «أعتق رقبة مؤمنة» ظهور در وجوب «عتق رقبه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۲

مؤمنه» دارد و حمل آن بر استحباب، بر خلاف ظاهر است. و ما در اینجا- بر خلاف «صلّ فی المسجد»- دلیلی بر ارتکاب این خلاف ظاهر نداریم. بنابراین برای احراز وحدت حکم نیازی به مطرح کردن وحدت سبب یا قرینه حالیه و مقالیه نداریم. بلکه حفظ ظهور دو دلیل، به ضمیمه دو نکته‌ای که مطرح کردیم، اقتضای وحدت حکم را دارند و چون بین دو دلیل تنافی وجود دارد،[۴۲۴] باید مطلق را حمل بر مقیّد کنیم. این راه، در حقیقت، تحقیقی در رابطه با بناء عقلاء است که در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

## فروض بحث مطلق و مقیّد متنافی

### اشاره

مطلق و مقیّد، گاهی از نظر نفی و اثبات با هم موافقند، مثل «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة» و گاهی اختلاف دارند، مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق الرقبة الکافرة». و نیز مطلق و مقیّد، گاهی در دو کلام و گاهی در یک کلامند.

### الف: مطلق و مقیّدی که در نفی و اثبات با هم تخالف داشته باشند

مرحوم آخوند در یک جمله کوتاه و به عنوان ضابطه می‌فرماید: «اگر مطلق و مقیّدی، در نفی و اثبات با هم تخالف داشته باشند، بدون اشکال باید مطلق را بر مقیّد حمل کرد».[۴۲۵] در حالی که این مسئله دارای چند فرض است و آنچه مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند تنها در مورد بعضی از فروض می‌تواند صحیح باشد. فرض اوّل: مطلق به صورت نفی و مقیّد به صورت اثبات باشد. مثل «لا تعتق

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۳

رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة». این فرض خود دارای دو صورت است، زیرا نهی در «لا تعتق ...» ممکن است تحریمی باشد یا تنزیهی (/ کراهتی). ولی از نظر حکمی که مطرح می‌شود، فرقی بین این دو وجود ندارد. البته باید توجه داشت که مطرح کردن مثال «لا تعتق رقبة» با این فرض است که نکره در سیاق نفی، مفید عموم نباشد. چون بحث ما در اطلاق است نه در عموم. در این فرض، کلام مرحوم آخوند قابل قبول است و چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد وجود ندارد، زیرا فرض این است که ما بیش از یک حکم نداریم

و حکم واحد نمی‌تواند دارای دو متعلّق باشد، لذا باید مطلق را حمل بر مقیّد کنیم، به این صورت که بگوییم: «مقصود مولا از «لا تعتق رقبهٔ»، عبارت از رقبه کافره است و در مورد رقبه مؤمنه، حکمی جز وجوب مطرح نیست». و به عبارت دیگر: رقبه مؤمنه، از دایره اطلاق خارج است و حکمی جز وجوب به آن تعلّق نگرفته است. ممکن است کسی بگوید: چرا شما مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنید، چرا عکس آن را رفتار نمی‌کنید که مطلق را گرفته و مقیّد را از صحنه خارج کنید؟ در پاسخ می‌گوییم: اصالهٔ الاطلاق که در «لا- تعتق رقبهٔ» پیاده می‌شود، به عنوان یک اصل لفظی و ظهور لفظی مطرح نیست، بلکه به عنوان اصلی عقلی یا عقلایی مطرح است و مبتنی بر مقدّمه یا مقدّمات حکمت است و در این رابطه باید به عقلاء مراجعه کرد. و در چنین موارد- که در مقابل دلیل مطلق، دلیل مقیّدی وجود داشته باشد- عقلاء دلیل مقیّد را مقدّم بر دلیل مطلق می‌دانند. بنابراین اصالهٔ الاطلاق در جایی جریان دارد که دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود نداشته باشد. احتمال دیگری نیز در اینجا وجود دارد که کسی بگوید: درست است که دلیل مطلق، ظهور در اطلاق و دلیل مقیّد، ظهور در تقیید دارد، ولی ظهور دلیل مقیّد در مفاد خودش، اقوی از ظهور مطلق در اطلاق است و همین امر سبب می‌شود که ما

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۴

دلیل مقیّد را مقدّم بداریم. همان‌طور که در مورد «رأیت أسداً یرمی» گفته می‌شد:

علّت تقدّم ظهور یرمی بر ظهور اسد، اقوا بودن ظهور یرمی از ظهور اسد است. ولی این احتمال، در ما نحن فیه احتمال ضعیفی است و تحقیق، همان چیزی است که ما مطرح کردیم. فرض دوّم: مطلق به صورت اثبات و مقیّد به صورت نفی باشد. مثل این که دلیل مطلق بگوید: «أعتق الرقبهٔ»[۴۲۶] و دلیل مقیّد بگوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ». این فرض نیز دارای دو صورت است، زیرا نهی در «لا تعتق ...» ممکن است تحریمی باشد یا تنزیهی (/ کراهتی). ولی در این فرض، بین نهی تحریمی و نهی تنزیهی فرق وجود دارد. اگر نهی تحریمی باشد، چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد وجود ندارد و کلام مرحوم آخوند قابل قبول است. امّا اگر نهی آن تنزیهی باشد، ما ملزم به حمل مطلق بر مقیّد نیستیم. مثلًا (أقیموا الصلاهٔ) دارای اطلاق است و شامل صلاهٔ در حمام و مسجد و ... می‌شود. در مقابل آن، دلیل «لا تصلّ فی الحمام» قرار دارد. این دلیل نمی‌آید (أقیموا الصلاهٔ) را تقیید بزند، زیرا- همان‌طور که در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم- نهی کراهتی وقتی به صلاهٔ تعلّق می‌گیرد، به این معناست که ضمن این که انجام صلاهٔ با تمام خصوصیاتش و در جمیع مکانها می‌تواند به عنوان امتثال مأمور به واقع شود، ولی همین صلاهٔ مأمور به اگر در حمام واقع شود، دارای کراهت است و کراهت صلاهٔ در حمام، به این معنا نیست که ترک آن، اولی از فعلش باشد، بلکه به این معناست که صلاهٔ در حمام- در مقایسه با صلاهٔ در سایر امکنه- دارای ثواب کمتری است. ما نحن فیه هم به‌همین‌صورت است. یک دلیل می‌گوید: «أعتق الرقبهٔ»، دلیل دیگر می‌گوید: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» و ما فرض کردیم نهی آن تنزیهی است. جمع

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۵

بین این دو دلیل اقتضاء می‌کند که بگوییم: «آنچه واجب و مأمور به است، عتق مطلق رقبه است ولی مصادیق آن فرق می‌کنند. عتق رقبه مؤمنه، ثواب کامل دارد ولی عتق رقبه کافره ثواب کمتری دارد». چرا مطلق را حمل بر مقیّد کنیم؟ ما نمی‌خواهیم در اینجا قائل به دو حکم بشویم بلکه در تمام این موارد، مسأله وحدت حکم، مفروغ عنه است. ولی وحدت حکم، منافاتی با این ندارد که عتق مطلق رقبه واجب باشد و بعضی از مصادیق آن اتصاف به کراهت داشته باشند، یعنی ثواب کمتری داشته باشند. در طرف مقابل این مسئله نیز همین‌طور است. در جمع بین (أقیموا الصلاهٔ) و «صلّ فی المسجد» گفته می‌شود: «مأمور به، عبارت از طبیعت است ولی این طبیعت اگر به خصوصیت مکانی مسجد تخصّص پیدا کند، ثواب بیشتری دارد». ممکن است کسی بگوید: پس چرا در فرض اوّل- یعنی جایی که مطلق جنبه نفی و مقیّد جنبه اثبات داشت و عکس ما نحن فیه بود- بین نهی تحریمی و نهی تنزیهی تفاوتی قائل نشدید و در هر دو صورت آن، مطلق را حمل بر مقیّد کردید؟ در پاسخ می‌گوییم: نهی کراهتی وقتی در جانب مقیّد مطرح باشد،

کراهت، ناظر به بعضی از خصوصیات- یعنی ایقاع صلاة در حمام- است و می‌خواهد بگوید: «صلاة در حمام، ثواب کمتری دارد». امّا در جایی که نهی کراهتی در جانب اطلاق مطرح باشد- مثل «لا تعتق رقبة» و «أعتق الرقبة المؤمنة»- آنچه مأمور به است، عتق رقبه مؤمنه است ولی در عتق رقبه غیر مؤمنه، کراهت را چگونه می‌توان معنا کرد؟ چاره‌ای نیست جز این که ملتزم شویم در اینجا دو حکم وجود دارد، و چون مسأله وحدت حکم، در جمیع صور این مسئله، مفروغ عنه است، در آنجا چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد وجود ندارد. فرض سوّم: مطلق، به صورت اثبات و مقیّد به صورت نفی باشد ولی ندانیم که آیا نهی آن تحریمی است یا تنزیهی. مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق الرقبة الکافرة». در اینجا دو احتمال جریان دارد، که احتمال اوّل، ارجح از احتمال دوّم است: احتمال اوّل: حمل مطلق بر مقیّد، مسأله‌ای عقلایی است و ظاهراً عقلاء در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۶

شکّ در تحریمی و تنزیهی بودن نهی، مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند. احتمال دوّم: دلیل مطلق، به عنوان قرینه بر این باشد که مراد از نهی، نهی تنزیهی است نه تحریمی. و نهی تنزیهی با اطلاق قابل جمع است. مثل این که کسی بگوید: «اگر شک کنیم که آیا نهی در «لا- تصلّ فی الحمام»، نهی تحریمی است یا تنزیهی؟ اطلاق (أقیموا الصلاة) قرینه بر این است که نهی مذکور، نهی تنزیهی است». تنها چیزی که می‌توان در مقابل این احتمال مطرح کرد، این است که مسأله جمع بین مطلق و مقیّد، مسأله‌ای عقلایی است و عقلاء در اینجا اطلاق دلیل مطلق را قرینه بر تنزیهی بودن نهی در دلیل مقیّد قرار نمی‌دهند.

### ب: مطلق و مقیّدی که در دو کلام بوده و در نفی و اثبات با هم توافق داشته باشند[۴۲۷]

#### اشاره

در اینجا دو فرض مطرح است: فرض اوّل: مطلق و مقیّدی که هر دو مثبت باشند. این فرض، خود دارای دو صورت است: صورت اوّل: مطلق و مقیّد، هر دو مثبت و در کلام واحدی باشند. مثل این که مولا بگوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و در ادامه کلام خود جمله «أعتق رقبة مؤمنة» را با نظارت به حکم اوّل بیان کند. در چنین جایی هم می‌توان مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کرد و هم می‌توان گفت: در اینجا اصلًا اطلاقی تحقّق پیدا نکرده تا بخواهیم آن را مقیّد کنیم، این مثل این است که مولا از اوّل گفته باشد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۷

صورت دوّم: مطلق و مقیّد، هر دو مثبت و در دو کلام باشند. مثل این که فرض کنیم در روایتی امام باقر علیه السلام فرموده باشد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و در روایت دیگری امام هادی علیه السلام فرموده باشد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة». مشهور[۴۲۸] معتقدند برای جمع بین این دو دلیل، مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنیم و می‌گوییم: «کسی که ظهار می‌کند، باید رقبه مؤمنه‌ای آزاد کند». مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا بر مشهور اشکال شده است که: راه جمع، منحصر به چیزی نیست که شما مطرح می‌کنید، بلکه راه جمع دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ما دلیل مطلق را بر اطلاق خودش باقی گذاشته و دلیل مقیّد را حمل بر افضل افراد کنیم. همان‌طور که در رابطه با (أقیموا الصلاة) و «صلّ فی المسجد»- که می‌دانیم بیش از یک حکم وجود ندارد- برای جمع بین این دو دلیل، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: اطلاق (أقیموا الصلاة) به قوت خود باقی است و «صلّ فی المسجد» هم می‌خواهد حکمی استحبابی را مطرح کند. به این معنا که صلاة مأمور بها، اگر به خصوصیت «وقوع در

مسجد» تخصّص پیدا کند، ثواب بیشتری پیدا می کند. و در اینجا حکم استحبابی مستقلّی- مانند حکم استحبابی متعلّق به نماز شب- وجود ندارد. مستشکل می گوید: چه فرقی بین ما نحن فیه با (أقیموا الصلاهٔ) و «صلّ فی المسجد» وجود دارد؟ تردیدی نیست که در مورد «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» و «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، اگر دلیل دوّم را حمل بر استحباب کنیم، جمع بین دلیلین شده است و با وحدت حکم هم منافاتی ندارد. برای اینکه ما نمی‌خواهیم بگوییم: «در اینجا یک حکم وجوبی و یک حکم استحبابی وجود دارد» بلکه در اینجا یک حکم وجود دارد و آن همان وجوب است ولی «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» ارشاد به این دارد که اگر به دنبال ظهار، رقبه مؤمنه را آزاد کردی، ثواب بیشتری متوجّه شما خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۸

مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: ممکن است نظریه مشهور مستند به راه دیگری باشد و آن این است که گفته شود: ما در اینجا دو ظهور متخالف و غیر قابل جمع داریم: ۱- «أعتق رقبهٔ» ظهور دارد در این که متعلّق حکم، عتق مطلق رقبهٔ است و هیچ فرقی بین رقبه مؤمنه و رقبه کافره وجود ندارد. این ظهور، ظهور اطلاقی و ناشی از مقدّمه حکمت است. ۲- «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» ظهور دارد در این که عتق رقبه مؤمنه، به نحو واجب تعیینی مطرح است، نه این که مکلّف، بین عتق رقبه مؤمنه و عتق رقبه کافره مخیّر باشد. سپس می‌فرماید: اگر دو ظهور در رتبه واحدی باشند و نتوان بین آنها جمع کرد، اجمال تحقّق پیدا می کند. ولی شاید مشهور خواسته‌اند بگویند: ظهور «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» در وجوب تعیینی، قوی‌تر از ظهور «أعتق رقبهٔ» در اطلاق است و به جهت اقوا بودن، بر ظهور اطلاقی مقدّم می‌شود. مرحوم آخوند سپس اشکالی در رابطه با این راه حلّ مطرح کرده ۴۲۹] و آن را جواب داده است. پس در حقیقت، این راه حلّ، مورد قبول ایشان واقع شده است. ما این اشکال مرحوم آخوند و پاسخ ایشان را در ضمن تحقیق بحث مطرح خواهیم کرد. کلام مرحوم حائری: ایشان در این مسئله قائل به تفصیل شده می‌فرماید: برای احراز وحدت حکم ۴۳۰]، دو راه وجود دارد: ۱- از راه وحدت سبب. مثل این که در هر دو دلیل، حکم به صورت قضیه تعلیقیّه مطرح شده و شرط آن یک چیز باشد، مثلًا یک دلیل بگوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» و دلیل منفصل دیگر بگوید: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ». ۲- از راه قرائن دیگر مثل این که مولا هیچ سببی را ذکر نکرده و دو حکم به

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۵۹

صورت منفصل بیان کرده باشد و ما از خارج- به خاطر قرینه حالیه یا مقالیّه- به دست آوریم که در اینجا یک حکم، وجود دارد ولی متعلّق آن، مردّد بین مطلق و مقیّد است. مرحوم حائری بین این دو مورد قائل به تفصیل شده می‌فرماید: در جایی که احراز وحدت حکم از طریق وحدت سبب باشد، کلام مشهور- یعنی حمل مطلق بر مقیّد- مورد قبول است، امّا در جایی که مولا سببی ذکر نکرده و احراز وحدت حکم از طریق قرینه حالیه یا مقالیّه باشد، نظریه مشهور قابل قبول نیست و کلام دارای اجمال خواهد بود. ایشان می‌فرماید: در جایی که احراز وحدت حکم از طریق وحدت سبب نیست، ما با دو احتمال مواجه هستیم: ۱- حمل مطلق بر مقیّد. ۲- عکس این راه، که نتیجه‌اش باقی ماندن ظهور اطلاقی بر حال خود می‌باشد. مرحوم حائری در توضیح احتمال دوّم می‌فرماید: «أعتق رقبهٔ» دارای یک ظهور است و آن همان ظهور اطلاقی است و معنایش «وجوب عتق رقبه، بدون فرق بین مؤمنه و کافره» است. امّا «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دارای دو ظهور است: ۱- ظهور هیئت «أعتق» در وجوب، در مقابل استحباب. ۲- ظهور تقیید رقبه به مؤمنه، در این که قید ایمان در متعلّق تکلیف دخالت دارد، نه این که به عنوان افضل افراد مطرح باشد. اگر ما بودیم و «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و دلیل دیگری در مقابل آن نداشتیم، هر دو ظهور این دلیل را حفظ کرده و حکم به «وجوب عتق رقبه مؤمنه» می کردیم. ولی مشکلی که در اینجا وجود دارد، وجود «أعتق رقبهٔ» است که دارای ظهور اطلاقی است. برای حلّ مشکل، ظهور اطلاقی «أعتق رقبهٔ» را گرفته و با این ظهور اطلاقی به سراغ دلیل مقیّد می‌آییم. در اینجا لازم نیست در هر دو ظهور «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» تصرّف کنیم، بلکه همین اندازه که یکی از آنها را از صحنه خارج کنیم، کافی است. مثل این که بگوییم: «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» نمی‌خواهد

حکم به وجوب عتق رقبه مؤمنه

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۰

بنماید، بلکه می‌خواهد استحباب عتق رقبه مؤمنه را مطرح کند. یا بگوییم: ظهور اعتق در وجوب باقی است ولی ظهور اطلاقی «أعتق رقبهٔ» جلوی «ظهور تقیید در دخالت قید ایمان در متعلّق تکلیف» را می‌گیرد. نتیجه این دو حرف یک چیز است و آن عبارت از «وجوب عتق مطلق رقبه» است. مرحوم حائری می‌فرماید: مادر مقابل این دو احتمال قرار گرفته‌ایم و چون هیچ‌یک از این دو بر دیگری ترجیح ندارد، ناچاریم مسأله اجمال را مطرح کرده و به اصل رجوع کنیم. سپس می‌فرماید: امّا در جایی که وحدت حکم را از راه وحدت سبب احراز کرده‌ایم و مولا خودش از طرفی گفته: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» و از طرف دیگر گفته: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، ما یک راه در پیش روی خود داریم و آن حمل مطلق بر مقیّد است، زیرا قضیّه شرطیّه دلالت بر سببیّت- که یکی از احکام وضعیّه است- می‌کند. «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» معنایش این است که «ظهار، سبب وجوب عتق رقبه است». «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» نیز معنایش این است که «ظهار، سبب وجوب عتق رقبه مؤمنه است». حال اگر ما- همانند مشهور- مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کنیم، مشکلی پیش نمی‌آید، زیرا معنای حمل مطلق بر مقیّد این است که یک سبب و یک مسبّب وجود دارد. سبب، عبارت از ظهار و مسبّب، عبارت از عتق رقبه مؤمنه است. امّا اگر مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نکرده و بگوییم: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» دلالت بر وجوب و «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دلالت بر استحباب دارد، نتیجه‌اش این می‌شود که ظهار، هم سببیت برای وجوب عتق رقبه و هم سببیّت برای استحباب عتق رقبه مؤمنه دارد.[۴۳۱] و این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که مسبّب، وجوب عتق رقبه مؤمنه است و اگر بخواهیم حمل بر استحباب کنیم، لازم می‌آید که دو حکم متباین، مسبّب از سبب واحد باشند. یعنی ظهار، سببیّت برای دو مسبّب متباین داشته باشد. لذا برای فرار از اشکال مذکور ناچاریم مسأله حمل مطلق بر

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۱

مقیّد را مطرح کنیم.[۴۳۲] اشکال بر مرحوم حائری: مطرح کردن استحباب در اینجا، منافاتی با سببیّت ندارد، زیرا استحباب در اینجا، مانند استحباب نماز شب نیست تا با وجوب، منافات داشته باشد، بلکه به معنای افضل افراد است و این با اصل وجوب منافاتی ندارد. نتیجه این می‌شود که ظهار، سببیّت دارد برای وجوب عتق مطلق رقبه و استحباب اختیار رقبه مؤمنه.

## تحقیق در مسئله

در اینجا لازم است ابتدا ببینیم آیا در موارد مسلّم حمل مطلق بر مقیّد، ملاک حمل مطلق بر مقیّد چیست؟ آیا ملاک، اقوا بودن ظهور است؟[۴۳۳] پاسخ این سؤال، منفی است، زیرا اصالهٔ الاطلاق، یک اصل لفظی نیست و با اصالهٔ العموم فرق دارد. اصالهٔ العموم، استناد به وضع و دلالت لفظیّه دارد، امّا اصالهٔ الاطلاق از راه قرینه حکمت و طریق عقلاء ثابت می‌شود و ما باید به عقلاء مراجعه کنیم ببینیم آیا عقلاء- با توجه به مقدّمه یا مقدّمات حکمت- برای اطلاق چه مقدار ارزش قائلند؟ ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء در دو مورد به اصالهٔ الاطلاق ترتیب اثر داده و به آن مراجعه می‌کنند: یکی این که دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود نداشته باشد و دیگر این که شک داشته باشند آیا دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود دارد یا نه؟[۴۳۴] امّا وقتی ما می‌بینیم که در مقابل «أعتق رقبهٔ» یک «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» وجود دارد و از خارج هم می‌دانیم که دو حکم در کار نیست، آیا عقلاء در اینجا چه می‌گویند؟ عقلاء در اینجا نه مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح می‌کنند و نه از طریق حمل امر به مقیّد بر استحباب ۴۳۵] وارد می‌شوند. بلکه اصلًا در

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۲

اینجا مسأله جمع بین دلیلین را مطرح نمی‌کنند. عقلاء می‌گویند: در اینجا یک دلیل وجود دارد و آن‌هم دلیل مقیّد است. امّا «أعتق رقبهٔ» در جایی به عنوان دلیل است که دلیل مقیّدی در مقابلش وجود نداشته باشد. ما نحن فیه با دو دلیلی که در دلیلیّت استقلال داشته باشند- مثل عامّ و خاصّ که هر دو مستند به وضعند- و ما بخواهیم بین آنها جمع کنیم، فرق دارد. در ما نحن فیه، با وجود دلیل مقیّد، دلیل دیگری وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «وجود دلیل مقیّد، کاشف از عدم اطلاق است» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «عقلاء، اصالهٔ الاطلاق را در جایی معتبر می‌دانند که دلیل مقیّدی در مقابل آن وجود نداشته باشد و در جایی که دلیل مقیّد وجود داشت، اگرچه اصالهٔ الاطلاق هم وجود دارد ولی اعتبار ندارد». خلاصه این که مسأله حمل مطلق بر مقیّد، مسأله‌ای عقلایی است و عقلاء در محدوده خاصّی مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنند و ملاک حمل نزد آنان هم مسأله اقوائیت ظهور- که مرحوم آخوند در رابطه با کلام مشهور مطرح کردند- نیست. عقلاء در ما نحن فیه اصلًا برای مطلق عنوان دلیلیت قائل نیستند تا بخواهد مسأله جمع بین دلیلین و اقوائیت ظهور مطرح باشد. از طرف دیگر، در این بناء عقلاء، تفصیلی که مرحوم حائری مطرح کردند، وجود ندارد بلکه ملاک نزد عقلاء، همان احراز وحدت حکم است و فرقی نمی‌کند که وحدت حکم از چه راهی احراز شده باشد. اشکال:[۴۳۶] مشهور، که در باب مطلق و مقیّد مثبتین، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کردند- و هم ما و هم مرحوم آخوند به توجیه آن پرداختیم- وقتی به باب استحباب می‌رسند، مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح نمی‌کنند. مثلًا در مورد

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۳

«یستحبّ عتق الرقبهٔ» و «یستحب عتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» می‌گویند: دلیل «یستحب عتق الرقبهٔ» بر اطلاق خود باقی است و دلیل «یستحب عتق الرقبهٔ المؤمنهٔ» حمل بر تأکّد استحباب می‌شود. نه این که مسأله حمل مطلق بر مقیّد را مطرح کنند، تا نتیجه‌اش این شود که عتق رقبه غیر مؤمنه هیچ‌گونه استحبابی ندارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چه فرقی بین واجبات و مستحبات وجود دارد؟ مرحوم آخوند دو جواب برای این سؤال ارائه کرده‌اند: جواب اوّل:[۴۳۷] علّت این امر در مستحبات، قاعده تسامح در ادلّه سنن است. این قاعده اقتضاء می‌کند که ما در اینجا استحباب را فقط در محدوده مقیّد نیاوریم بلکه آن را در رابطه با مطلق نیز مطرح کنیم. این جواب مرحوم آخوند دارای اشکال است، زیرا قاعده تسامح در ادلّه سنن در جایی پیاده می‌شود که روایت ضعیف السندی بر استحباب چیزی دلالت کند. لذا در بعضی از روایات مربوط به قاعده مذکور، تعبیر «و إن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله» مطرح شده است.[۴۳۸] یعنی تردید وجود دارد که آیا رسول اللّه صلی الله علیه و آله آن را فرموده است یا نه؟ در این موارد، قاعده می‌آید و ضعف سند را جبران می‌کند. امّا در جایی که دلالت روایت بر استحباب مورد تردید باشد و بین استحباب و اباحه تردید وجود داشته باشد، قاعده مذکور نمی‌آید دلالت بر استحباب را درست کند. در حالی که بیان مرحوم آخوند به این برگشت می‌کند که اگر ما شک داریم خصوص عتق رقبه مؤمنه مستحب است یا عتق مطلق رقبه، قاعده تسامح در ادلّه سنن اقتضای استحباب عتق مطلق رقبه را دارد. جواب دوّم: ما وقتی مستحبات را بررسی می‌کنیم، به این معنا زیاد برخورد می‌کنیم که اصل یک عمل، مستحب است ولی وقوع آن به کیفیّت خاصّ، استحباب

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۴

آن را مؤکّد می‌کند و وقوع آن به کیفیت زایدی، استحباب آن را بیشتر مؤکّد می‌کند.

مثلًا نماز شب- که مجموعاً یازده رکعت است- عمل مستحبی می‌باشد. امّا کیفیت قنوت نماز وتر، در تأکّد استحباب آن نقش دارد. اگر کسی بخواهد فضیلت نماز شب را درک کند با خواندن همین یازده رکعت، تمام فضائل نماز شب را درک کرده است. امّا کیفیت قنوت نماز وتر، در تأکّد استحباب و به دست آوردن فضیلت بیشتر نقش دارد. و یا مثلًا صلاهٔ در مسجد، فضیلت دارد ولی همین فضیلت دارای مراتبی است. مسجد محل، مسجد سوق، مسجد جامع و ... اگرچه در اصل مسجد بودن با هم مشترکند ولی

مراتب فضیلت آنها با هم فرق می‌کند. مرحوم آخوند گویا می‌خواهد بفرماید: در باب مستحبات، یک غلبه معتدّ به وجود دارد و آن عبارت از وجود مراتب در عمل واحد است و این غلبه وجود مراتب، که در رابطه با مستحبات مطرح است، اقتضاء می‌کند که ما برای مستحبات، حساب جدیدی باز کنیم.

اگر مولا در موردی گفت: «یستحب عتق الرقبة» و سپس در همین مورد گفت: «یستحب عتق الرقبة المؤمنة»، جمله دوّم را بر مرتبه بالاتری از استحباب و فضیلت حمل کنیم.[۴۳۹] این بیان مرحوم آخوند قابل قبول است. فرض دوّم:[۴۴۰] مطلق و مقیّدی که در دو کلام واقع شده و هر دو منفی باشند. مثل این که- فرضاً- مولا در جایی بگوید: «لا تشرب المسکر» و در جایی دیگر بگوید: «لا تشرب الخمر». عنوان مسکر، مطلق و عنوان خمر، مقیّد است، زیرا خمر عبارت از مسکری است که از انگور گرفته شده باشد. آیا در اینجا چه باید کرد؟ بعضی گفته‌اند: مسأله حمل مطلق بر مقیّد- در تمام فروضش- در صورتی مطرح می‌شد که بین مطلق و مقیّد تنافی وجود داشته باشد و چون در اینجا منافاتی بین دو

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۵

دلیل وجود ندارد[۴۴۱]، لذا وجهی برای حمل مطلق بر مقیّد وجود ندارد. بیان مطلب: در بعضی از روایات، علت حرمت شرب خمر را مسکر بودن آن دانسته است و اگر بین این دو منافات وجود داشت، تعلیل مذکور صحیح نبود، چون نمی‌شود بین علت و معلَّل به آن علت، منافات وجود داشته باشد. پس وقتی در «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر»، تنافی صدر و ذیل وجود ندارد، بین «لا تشرب المسکر» و «لا تشرب الخمر» نیز منافاتی وجود نخواهد داشت. اصولًا در نوع- یا همه- مواردی که علّت مطرح است، یک کبرای مقدّری وجود دارد. وقتی مولا می‌گوید: «لا تأکل الرمان لأنّه حامض» ممکن است کسی سؤال کند: «حامض بودن چه تأثیری در حرمت دارد»؟ پس حتماً دنبال «لأنّه حامض» کبرایی وجود دارد و آن «کلّ حامض حرام» می‌باشد. و اگر ما از این کبری صرف نظر کنیم، «لأنّه حامض» صلاحیت تعلیل بودن خود را از دست می‌دهد. این کبرای کلّی نیاز به ذکر ندارد، مگر در مواردی که مسأله تعبّد در خود آن کبری مطرح باشد و نیاز به توضیح داشته باشد، مثل دلیل استصحاب، که- صغری و کبری را بیان کرده- می‌گوید: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک ثمّ شککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً»[۴۴۲]. پس وقتی بین «لا تشرب المسکر» و «لا تشرب الخمر» منافاتی ندارد، چه دلیلی برای حمل مطلق بر مقیّد داریم؟ به چه دلیل بگوییم: «مراد از مسکر در دلیل اوّل، مسکر مقیّد به خمریت است»؟ ولی این کلام دارای اشکال است، زیرا فرض این است که ما بیش از یک حکم نداریم و موضوع این حکم نمی‌تواند هم خمر و هم مسکر باشد. اگر موضوعش مسکر است، پس خمر موضوعیت ندارد، و اگر موضوعش خمر است، پس عنوان «مسکر» موضوعیت ندارد، بلکه باید مقیّد شود و به صورت «المسکر المتحقّق فی ضمن عنوان الخمر» درآید. و نمی‌توانیم از طرفی ظاهر هر دو را حفظ کنیم و از طرف دیگر وحدت حکم را ملاحظه کنیم. در نتیجه بین این‌ها تنافی وجود دارد، «الخمر» می‌گوید: «من

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۶

موضوعیت دارم»، «المسکر» هم می‌گوید: «من موضوعیّت دارم». و چون بین این‌ها تنافی تحقق دارد، باید مسئله را از طریق «حمل مطلق بر مقیّد» حلّ کنیم. ممکن است گفته شود: در موارد تعلیل، مسئله چگونه حلّ می‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم: تعلیل، ظهور در این دارد که موضوع حکم همان عنوانی است که در علّت واقع شده است. و این خود دلیل بر این است که در «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض»، «الرّمان» به عنوان یکی از مصادیق مطرح است. به عبارت دیگر: با توجه به این که تعلیل در کلام واحد مطرح است و خود تعلیل هم محور در حکمی است که معلّل به علّت است، لذا تعمیم و تخصیص دایره حکم، مربوط به عمومیت و خصوصیت علّت است. به‌همین‌جهت خود علّت، برای ما این مسئله را بیان می‌کند که «عنوان رمّان، موضوعیتی ندارد. آنچه موضوع و متعلّق برای حکم است، عنوان «حامض» است، خواه رمّان باشد یا غیر رمّان». ولی در ما نحن فیه فرض این است که تعلیلی در کار نیست و ما با

دو کلام مواجهیم. یکجا می‌گوید: «لا تشرب المسکر» و در جای دیگر می‌گوید: «لا تشرب الخمر» و ما وحدت حکم را احراز کرده‌ایم. در این صورت آیا متعلّق حکم کدام است؟ و با توجه به این که هریک از «الخمر» و «المسکر» خود را به عنوان متعلّق و تمام الموضوع برای حکم می‌دانند، لذا ما چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقیّد نداریم.

## تذییل بحث مطلق و مقیّد

مباحثی که در ارتباط با احکام تکلیفیه مطرح کردیم، در احکام وضعیّه نیز جریان دارد. اگر آیه شریفه (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)- با اطلاق خودش- بیع را به صورت مطلق، محکوم به حلیّت وضعیّه می‌کند و در مقابل آن، دلیل «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۴۴۳] وارد می‌شود و بیع غرری را محکوم به حرمت وضعیّه می‌کند، در اینجا نیز مطلق بر مقیّد حمل می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۷

## مجمل و مبیّن

در تعریف مجمل و مبیّن این گونه گفته شده است: مجمل: لفظی است که ظهور در معنای مشخصی ندارد. مثل این که متکلم گفته باشد: «رأیت عیناً» و هیچ قرینه‌ای هم اقامه نکرده باشد. مبیّن: لفظی است که ظهور در معنا دارد. و به تعبیر مرحوم آخوند: «لفظ، قالب برای خصوص معنا باشد».[۴۴۴] باید توجه داشت که ظهور، مساوق با معنای حقیقی نیست. اصالهٔ الظهور، هم در استعمالات حقیقی بکار می‌رود و هم در استعمالات مجازی. یعنی همان‌طور که «رأیت أسداً» ظهور در معنای حقیقی دارد، «رأیت أسداً یرمی» نیز ظهور در معنای مجازی دارد. در نتیجه اگر جمله‌ای مبیّن بود و در معنایی ظهور داشت- خواه در معنای حقیقی یا در معنای مجازی- بر اساس اصالهٔ الظهور باید آن ظهور را اخذ کنیم. ولی مجمل فاقد ظهور است و چون فرض این است که قرینه‌ای در کار نیست، راهی برای حمل کلام مولا بر معنای غیر ظاهر وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۶، ص: ۵۶۸

اصولیین در اینجا مواردی را مطرح کرده‌اند که در مجمل و مبیّن بودن آنها تردید شده است. مثلًا در مورد آیه شریفه (حرّمت علیکم المیتهٔ)[۴۴۵] که حرمت، به عین خارجی نسبت داده شده است- در حالی که متعلّق حرمت باید فعل مکلّف باشد نه عین خارجی- بحث کرده‌اند که آیا این آیه از مصادیق مجمل است یا از مصادیق مبیّن؟ در حالی که وظیفه فقیه و اصولی این نیست که در مورد صغریات بحث کند. بلکه در رابطه با صغریات باید به عرف مراجعه کرد. اگر عرف ظهور آیه (حرّمت علیکم المیتهٔ)[۴۴۶] را در رابطه با همه افعال یا آثار ظاهره یا بعضی از آثار آن ببیند، کلامْ مبیّن خواهد شد. امّا اگر عرف نتوانست در این زمینه پاسخی بدهد، کلامْ مجمل خواهد شد. پس این گونه مباحث، بحث اصولی نیست. اللّهم وفّقنا لما تحب و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین پاییز ۱۳۷۹[۴۴۷]

---

[۱] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۱

[۲] ( ۲)- البته این در صورتی است که ما برای قضیّه شرطیه قائل به مفهوم شویم.

[۳] ( ۱)- مفهوم، اختصاصی به قضایای انشائی ندارد بلکه در قضایای اخباری هم مطرح است. وقتی شما به رفیق خود می گویید:« اگر به منزل من بیایی من هم به منزل تو خواهم آمد»، چنانچه این جمله مفهوم داشته باشد، مفهوم آن‌هم یک قضیه اخباری است و آن این است که« اگر به منزل من نیایی من هم به منزل شما نمی‌آیم».

[۴] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱

[۵] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱

[۶] ( ۲)- البته ما فعلًا کاری به صحّت و سقم نظریات آنان نداریم.

[۷] ( ۳)- مثل مرحوم آخوند و جمعی دیگر.

[۸] ( ۱)- چون عنوان« مفاعله» در آن مطرح است.

[۹] ( ۱)- ما فعلًا کاری به درست یا نادرست بودن کلام آنان نداریم.

[۱۰] ( ۲)- علّیت غیر منحصره در جایی است که معلول، بیش از یک علّت داشته باشد، مثل حرارت که هم از ناحیه شمس تحقّق پیدا می کند و هم از ناحیه نار. در اینجا بین علّت و معلول، ارتباط وجود دارد. ولی ارتباط به نحو علیت غیر منحصره است.

[۱۱] ( ۱)- خواه جزاء آن جمله انشائیه باشد- مثل اینکه مولا بگوید:« إن جاءک زید فأکرمه- و یا اینکه جمله خبریه باشد، مثل اینکه کسی به دوست خود بگوید:« إن جئتنی أکرمتک». هر دوی این‌ها در باب مفهوم مورد بحث قرار می گیرند، هرچند ثمره مفهوم در قضایای مورد ابتلای ما- در مباحث فقهی- معمولًا در جایی ظاهر می‌شود که جزاء آن عبارت از حکم شرعی- اعم از تکلیفی یا وضعی- باشد. حکم وضعی مانند:« إذا کان الماء قدر کرّ لا ینجّسه شی‌ء». چون عدم تنجّس، حکمی وضعی است.

[۱۲] ( ۱)- یکی از مبادی اراده، عبارت از« تصور» است. تصور، به معنای التفات نفس است و این عبارت اخری از توجّه و التفات است. یکی دیگر از مبادی اراده، عبارت از« تصدیق به فایده» است و تصدیق به فایده، به معنای« هدف‌دار بودن عمل» است.

[۱۳] ( ۱)- مثل اینکه بگوید:« إن جاءک زیدٌ و سلَّم علیک فأکرمه».

[۱۴] ( ۱)- این مطلب را مرحوم آخوند در تنبیهات بحث مفاهیم مطرح کرده است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹

[۱۵] ( ۱)- الإسراء: ۲۳

[۱۶] ( ۲)- یعنی بحث در توسعه حکم منطوقی« فلا تقل لهما أُفٍّ»- به‌گونه‌ای که شامل« لا تضربهما» و« لا تشتمهما» و ... هم بشود- و عدم توسعه آن نیست. بلکه دایره منطوق، همین محدوده است و در ارتباط با مفهوم موافق، حکم دیگری را که عین همین نهی است- نه شخص آن- مطرح می کنیم.

[۱۷] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱( باب ۹ من أبواب الماء المطلق)

[۱۸] ( ۲)- مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۹۰،

[۱۹] ( ۳)- رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱( باب ۶ من أبواب الماء المطلق)

[۲۰] ( ۱)- در ابتدای بحث مفهوم شرط اشاره کردیم که متأخرین برای اثبات مفهوم، هریک از قضایا را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داده‌اند در حالی که راه قدماء جنبه عمومی داشت.

[۲۱] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۳

[۲۲] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۵

[۲۳] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۵

[۲۴] ( ۱)- این مطلب با توجه به کلام مرحوم آخوند در راه دوّم- یعنی مسأله انصراف- است.

[۲۵] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴- ۳۰۷

[۲۶] ( ۱)- البته ما اين معنا را قبول نداريم و تحقيق آن را در بحث استصحاب مطرح خواهيم كرد.

[۲۷] ( ۱)- نه اينكه طريق آنها فرق داشته باشد و عموم از راه دلالت لفظى وضعى و اطلاق از راه مقدّمات حكمت استفاده شود.

[۲۸] ( ۱)- نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۴۷۸- ۴۸۰

[۲۹] ( ۱)- مثال آن را به زودى مطرح خواهيم كرد.

[۳۰] ( ۱)- و يا به صورت قضيه وصفيّه بگويد:« وقفت مالى على أولادى الفقراء» چون اگرچه بحث ما فعلًا در مورد قضيه شرطيه است ولى اين حرف اختصاص به مفهوم شرط ندارد و در مورد ساير مفاهيم نيز مطرح است.

[۳۱] ( ۱)- مرحوم آخوند در باب حروف و ملحقات آن، برخلاف مشهور نظر داده و معتقدند: حروف داراى وضع عام و موضوع له عام مى‌باشند و مستعمل فيه آنها نيز عام است. و حروف و اسماء هم سنخ آنها در مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فيه فرقى باهم ندارند و فرق آنها فقط از ناحيه موارد استعمال است. جايى كه ابتدا به صورت غير مستقل استعمال شود، لفظ« من» و جايى كه به صورت مستقل استعمال شود لفظ« الابتداء» بكار برده مى‌شود.

[۳۲] ( ۲)- فرق بين اين دو روشن است، زيرا در مثال اوّل وجوب را از هيئت« أكرم» و در مثال دوّم از مادّه« يجب» استفاده مى‌كنيم. درست است كه« يجب» هم داراى هيئت است ولى هيئت مضارع دلالت بر وجوب نمى‌كند و ما وجوب را از مادّه استفاده مى‌كنيم. مادّه عبارت از« وجوب» و داراى معنايى اسمى است.

[۳۳] ( ۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹- ۳۱۱.

[۳۴] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۳

[۳۵] ( ۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۷- ۱۸۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۴۳۱ و ۴۳۲

[۳۶] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۳۷] ( ۱)- روايتى به اين الفاظ در كتب روايى نيافتيم ولى اين معنا از روايات به دست مى‌آيد. رجوع شود به: وسائل الشيعة، ج ۵( باب ۶ من أبواب صلاة المسافر).

[۳۸] ( ۲)- همان.

[۳۹] ( ۱)- يك شىء مى‌تواند دو علّت تامه مستقلّه داشته باشد، مثل حرارت كه هم معلول نار است و هم معلول شمس، و هركدام از اين‌ها علّيت مستقلّه براى حرارت دارند و در جايى كه با هم اجتماع كنند، استقلال خود را از دست مى‌دهند. ولى علّت منحصره غير از علّت مستقلّه است. معناى انحصار، عدم تعدّد است. و معنا ندارد چيزى دو علّت منحصره داشته باشد.

[۴۰] ( ۲)- اين احتمال را مرحوم آخوند به عنوان دوّمين احتمال مطرح كرده ولى با توجه به اين كه نتيجه اين احتمال، با نتيجه قول به عدم مفهوم- كه عدم تعارض بين دو دليل است- مساوى مى‌باشد ما آن را به عنوان احتمال اوّل مطرح كرديم.

[۴۱] ( ۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۱۲ و ۳۱۳

[۴۲] ( ۲)- توجه: اين بحث بر مبناى قول به ثبوت مفهوم- و با قطع نظر از اشكالات راه‌هاى اثبات مفهوم- جريان دارد و اگر ما مفهوم را نپذيريم- همان‌طور كه نپذيرفتيم- جايى براى اين بحث‌ها نيست.

[۴۳] ( ۱)- البته بايد توجه داشت كه اگر در اينجا كلام مرحوم آخوند را در نظر بگيريم- كه فرمود: بين معناى اسمى و معناى حرفى هيچ فرقى از نظر وضع و موضوع له و مستعمل فيه وجود ندارد و تفاوت آنها فقط از ناحيه موارد استعمال است- ادوات شرط هم بر معناى كلّى دلالت مى‌كنند ولى اگر كلام مشهور را در نظر بگيريم- كه مى‌فرمودند: معناى اسمى و معناى حرفى داراى وضع عام هستند ولى موضوع له آنها فرق مى‌كند و موضوع له در معناى حرفى خاصّ است- ادوات شرط بر معنايى جزئى، كه فرد همان

کلّی است دلالت می‌کنند. ولی بالاخره از دایره این مفهوم کلّی خارج نیستند. در نتیجه اگر ما مسأله مفهوم را در ارتباط با علّیت منحصره مستفاد از وضع و تبادر بدانیم، ادوات شرط به معنای« العلّهٔ المنحصرهٔ» خواهند بود، حال یا کلّی« العلّهٔ المنحصرهٔ» و یا« العلّهٔ المنحصرهٔ مع خصوصیهٔ ذهنیهٔ أو خارجیهٔ».

[۴۴] ( ۱)- خواه اطلاق مربوط به ادات شرط باشد یا مربوط به شرط- با دو تقریب آن- و یا مربوط به جزاء باشد.

[۴۵] ( ۱)- تذکر: هرچند از« أصالهٔ الحقیقهٔ» به عنوان« اصل» تعبیر می‌شود ولی در باطن،« اماره» است نه این که از اصول عملیه- در مقابل امارات- باشد. اصالهٔ الحقیقهٔ، همانند اصالهٔ الظهور است. اصالهٔ الظهور، از امارات عقلائیه است که شارع مقدّس آن را امضاء کرده است. پس« اصل» در این جا به معنای« قاعده» است.

[۴۶] ( ۱)- ما فعلًا کاری به اصل انصراف نداریم و بنا بر مبنای صحّت آن بحث می‌کنیم.

[۴۷] ( ۲)- تذکر: راه‌های چهارگانه اطلاق، در این جهت از بحث فرقی ندارند.

[۴۸] ( ۱)- یادآوری: ما بنا بر فرض ثبوت مفهوم از طریق اطلاق، این بحث‌ها را مطرح می‌کنیم و کاری به مناقشات آن نداریم.

[۴۹] ( ۲)- این دو اصالهٔ الاطلاق به عنوان دو اماره عقلی هستند، زیرا اصالهٔ الاطلاق از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و مقدّمات حکمت، مسأله‌ای عقلی است.

[۵۰] ( ۱)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۱] ( ۲)- مشارق الشموس، مبحث موجبات الغسل، ص ۶۱ و کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۲] ( ۱)- السرائر، باب احکام السهو و الشک فی الصلاهٔ، ص ۵۵ و کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۱۵

[۵۳] ( ۱)- ممکن است کسی بگوید:« تداخل مسبّبات در جایی است که ما دو حکم داشته باشیم که به دو عنوان تعلّق گرفته است ولی این دو عنوان، در عالم امتثال قابل اجتماع می‌باشند، یعنی می‌توان با یک عمل هر دو را موافقت و امتثال کرد. مثل این که یک دلیل بگوید:« أکرم عالماً» و دلیل دیگر بگوید:« أضِف هاشمیاً» و عبد بیاید یک« عالم هاشمی» پیدا کرده و ضیافت کند. در این صورت هر دو امر را امتثال کرده است». ولی ظاهراً مراد از تداخل مسبّبات، نمی‌تواند چنین معنایی باشد بلکه مراد همان چیزی است که مرحوم آخوند به آن اشاره فرمودند و ما آن را در متن مطرح کردیم.

[۵۴] ( ۲)- یادآوری: مثال مذکور با قطع نظر از دلیل خاص است، می‌خواهیم ببینیم آیا ظاهر این دو قضیّه شرطیه چه اقتضایی دارد؟ و الّا ما در مورد وضو و غسل دلیل خاص بر تداخل داریم.

[۵۵] ( ۱)- نه قید« مرّتین» و نه« مرّهٔ اخری» و نه سایر چیزهایی که بر این معانی دلالت می‌کند.

[۵۶] ( ۱)- لمحات الاصول، ص ۲۹۲ و ۲۹۳ و نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۳۰۹

[۵۷] ( ۲)- این مسئله در تکوینیات هم مطرح است. وقتی گفته می‌شود:« النار سبب للحرارهٔ»، اگرچه مسبّب را مطلق حرارت قرار می‌دهید ولی در باطن آن تضییقی وجود دارد و آن این است که« النار سبب للحرارهٔ الجائیهٔ من قِبَل النار».

[۵۸] ( ۱)- مرحوم علامه در این کتاب مسائل اختلافی بین علمای شیعه را ذکر کرده است.

[۵۹] ( ۱)- این احتمال را ما- به تبعیت از مرحوم آخوند- در بحث پیرامون« إذا خفی الأذان فقصِّر» و« إذا خفی الجدران فقصِّر» مطرح کردیم.

[۶۰] ( ۲)- مختلف الشیعهٔ، ج ۲، ص ۴۲۳ و ۴۲۴

[۶۱] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۷

[۶۲] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۱۷ و ۳۱۸

[۶۳] ( ۱)- مثلًا نگفته است:« إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ وضوءاً آخر» و یا« إذا بلت فتوضّأ من قبل البول و إذا نمت فتوضّأ من

قبل النوم».

[۶۴] ( ۲)- این علّت را مرحوم آخوند نیز مطرح کرده است. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۸

[۶۵] ( ۱)- اگر« توضّأ» هم بگوید، اوّلین چیزی که در ذهن انسان می‌آید، همین سببیت مستقلّه نوم برای یک تکلیف وجوبی است.

[۶۶] ( ۲)- مصباح الفقیه، کتاب الطهارة، ص ۱۲۶

[۶۷] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۱۸

[۶۸] ( ۱)- مرحوم محقق نائینی یکی از شاگردان باواسطه مرحوم شیخ انصاری است.

[۶۹] ( ۲)- ماهیت‌ها با هم فرق دارند. بعضی از ماهیت‌ها هستند که در آنِ واحد و در عرض هم نمی‌تواند در ضمن دو فرد تحقّق پیدا کند، مثل صلاهٔ. ولی بعضی از ماهیت‌ها می‌توانند در آنِ واحد در ضمن افراد متعدّد تحقّق پیدا کنند. مثل این که مولا به عبد خودش دستور دهد که برای من ظرف آبی بیاور. در اینجا عبد می‌تواند در همان مرحله اوّل ده ظرف آب برای مولا بیاورد.

[۷۰] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۹۴ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۲۸- ۴۳۲

[۷۱] ( ۲)- روشن است که کثیر الشک یکی از افراد شاکّ است. و حتی شکّ او بالاتر از شک معمولی است، به‌همین‌جهت به او کثیر الشک گفته می‌شود.

[۷۲] ( ۱)- تعبیر به« دوّم»، از نظر وقوع در خارج است، نه از نظر وقوع در عبارت مولاـ یعنی آنچه در خارج به عنوان« دوّم» وقوع پیدا می کند.

[۷۳] ( ۲)- فرق بین مقدّمه اوّل و مقدّمه دوّم در ابتدای بحث از مقدّمات سه‌گانه مطرح گردید.

[۷۴] ( ۱)- شیخ انصاری رحمه الله در اینجا به مطلب دیگری نیز اشاره می‌کند و آن مطلب این است که: تأکید، منحصر به جایی نیست که متعلّق، واحد باشد بلکه در بعضی موارد با وجود این که مغایرت تحقق دارد، مسأله تأکید نیز مطرح است. مثلًا افطار عمدی و بدون عذر در ماه رمضان حرام است ولی این حرمت برای کسی که با چیز حرام افطار کند- نسبت به کسی که با چیز مباح افطار کند- مؤکّد است». این مطلب اگرچه به اصل بحث ما ارتباطی ندارد ولی دارای اشکال است و این مورد را نمی‌توان داخل در مسأله تأکید دانست. افطار عمدی در ماه رمضان با شیء حرام، تأکید حرمت نیست بلکه در چنین جایی دو عنوان، متعلّق حکم واقع شده است، هرچند عملی که در خارج واقع می‌شود، واحد است. یک عنوان، شرب مسکر است، که حرام بوده و آثاری برآن مترتب است. عنوان دیگر، افطار عمدی در ماه رمضان- هرچند به شیء مباح- است، که این هم حرام بوده و آثاری برآن مترتب است. و اگر مکلّف، این دو عنوان را در ضمن یک عمل جمع کرده، معنایش تأکید حکم نیست بلکه در اینجا دو حکم وجود دارد که هیچ ارتباطی به هم ندارند.

[۷۵] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۷

[۷۶] ( ۱)- یادآوری: این که ما این‌ها را در مقابل هم می‌دانیم، در صورتی است که بخواهیم دو قضیّه شرطیه را با هم ملاحظه کنیم و الّا هر قضیه شرطیه‌ای را که به تنهایی ملاحظه کنیم، تعارضی بین اشتغال مستفاد از شرط با اطلاق متعلّق جزاء وجود ندارد.

[۷۷] ( ۱)- یادآوری: بحث در ارتباط با تداخل و عدم تداخل بود. مشهور قائل به عدم تداخل بودند. مهم‌ترین دلیلی که به نفع مشهور اقامه شده بود، دلیلی بود که علّامه حلّی رحمه الله در کتاب« مختلف الشیعهٔ» مطرح کرده است. شیخ انصاری رحمه الله در تبیین استدلال علّامه حلّی رحمه الله فرمود: استدلال علّامه رحمه الله مبتنی بر سه مقدّمه است که اگر کسی حتی در یکی از این مقدّمات مناقشه کند، نمی‌تواند قول به عدم تداخل را بپذیرد: ۱- وجود سبب دوّم- یعنی سببی که در خارج، در مرحله دوّم واقع می‌شود- کالعدم نیست و دارای اثر است. ۲- اثر سبب دوّم، عبارت از حکم تأسیسی مستقل است. ۳- مغایرت در اثر، به معنای تعدّد تکلیف نباشد، که امتثالش در خارج به عمل واحد تحقّق پیدا کند.

[۷۸] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱،( باب ۴۳ من أبواب الجنابهٔ، ح ۱)

[۷۹] ( ۲)- همان‌طور که نماز ظهر و عصر- از نظر عمل- مانند هم می‌باشند و اختلاف آنها فقط از ناحیه نیت آن دو است.

[۸۰] ( ۳)- مگر این که بین آنها تباین کلّی وجود داشته باشد.

[۸۱] ( ۱)- یعنی بحث« آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق دارد یا به افراد؟»

[۸۲] ( ۱)- در نظر گرفتن فرد در اینجا مانعی نـدارد، زیرا« فرد» را در متعلَّق حکـم نمی‌توان اخذ کرد، امّا به عنوان شـرطیت می‌تواند مطرح باشـد. همان‌طور که مجیء زید، یک امر خارجی است و در قضـیه شـرطیه« إن جاءك زیدٌ فأكرمه» به عنوان شـرط واقع شده است.

[۸۳] ( ۱)- بر خلاف عقل که در این موارد، قائل به تکثر طبیعت است. توضـیح: در باب نواهی مطلبی مطرح بود که« الطبیعهٔ توجد بوجود فرد مـا و لاـ تنعـدم إلّـا بانعـدام جمیع الأـفراد»، مـا- به تبعیّت از امام خمینی رحمه الله- این مطلب را مردود دانسـته و گفتیم:« طبیعت همـان‌طور که به وجود« فردٍ مـا» موجود می‌شود به انعـدام« فردِ مـا» هم منعـدم می‌شود ولی چون طـبیعت تکـثر دارد، در آنِ واحد، مانعی ندارد که طبیعت انسان هم اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم. همان‌طور که در آنِ واحد هم اتصاف به بیاض دارد و هم اتصاف به سواد». اما این از دیدگاه عقل است. و عرف در چنین مواردی طبیعت را متعدّد نمی‌داند.

[۸۴] ( ۱)- هرچند در سببیّت نوم واقع بعد از بول بحث بود.

[۸۵] ( ۲)- تذکر: مسأله طبیعت و فرد در اینجا غیر از مسأله« تعلّق احکام به طبایع یا افراد» است که تعلّق احکام به افراد را غیر معقول می‌دانستیم. بلکه در اینجا مربوط به شـرط- یعنی آنچه در قضـیه شرطیه، به عنوان شرط برای جزاء واقع می‌شود- است و از نظر مقام ثبـوت هم ممکن است مـاهیت را به عنوان شـرط برای ترتب جزاء قرار دهنـد و هم ممکن است فرد را به عنوان شـرط قرار دهنـد. و اتفاقاً ظاهر عرفی همین معنای دوّم است.

[۸۶] ( ۱)- این بحث را مرحوم آخوند مطرح نکرده است.

[۸۷] ( ۲)- که تعبیر مرحوم آخوند و جمعی دیگر است.

[۸۸] ( ۱)- عـام مجموعی در مقابـل عـام اسـتغراقی است. در عـام اسـتغراقی هریك از افراد عام، دارای حکمی مسـتقل و موافقت و مخالفت مستقل هستند.

[۸۹] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱( باب ۹ من أبواب الماء المطلق) تذکر: کلمه« شیء» در روایت، شامل اشیاء طاهر نمی‌شود، بلکه مراد اشیائی است که در آنها صلاحیت منجِّس بودن وجود داشته باشد.

[۹۰] ( ۲)- مطارح الأنظار، ص ۱۷۴

[۹۱] ( ۱)- هدایهٔ المسترشدین، ص ۲۹۱

[۹۲] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۰۱ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳۳

[۹۳] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۳( باب ۸ من أبواب الدین و القرض، ح ۴)

[۹۴] ( ۱)- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۹۹، در مصدر به جای« زکاهٔ»،« الزکاهٔ» آمده است.

[۹۵] ( ۱)- المنخول للغزالی، ص ۲۲۲

[۹۶] ( ۱)- مثلًا در جمله« أکرم رجلًا عالماً» کلمه« عالماً»، مشتق و« رجلًا» جامـد است و هرکـدام بر مفاد خودشان دلالت می‌کننـد و تنوین آنها هم دلالت بر نکره بودن می‌کند و هیچ‌کدام بر علیت منحصره دلالت نمی‌کنند.

[۹۷] ( ۱)- البقرهٔ: ۱۸۷

[۹۸] ( ۲)- مثلًا در آیه شـریفه( أتمّوا الصـیام إلی اللّیل) کلمه« اللیل» مجموعه مرکبی است که دارای اجزاء زمانیّه می‌باشد. و در« سِرْ

من البصرة إلى الکوفة» کلمه« الکوفة» مجموعه مرکبی است که دارای اجزاء مکانیّه- مثل خیابانها، کوچه‌ها، منازل و ...- می‌باشد. و در« کُلْ السمکة حتّی رأسِها» کلمه« رأس»- در صورتی که مجرور خوانده شود- به عنوان غایت مطرح است و اجزاء آن به صورت زمانی یا مکانی نیست.

[۹۹] ( ۳)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶

[۱۰۰] ( ۱)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳

[۱۰۱] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۴ و ۳۲۵

[۱۰۲] ( ۱)- مرحوم حائری ظاهراً کتاب« درر الفوائد» را زمانی که در عراق بوده‌اند تألیف کرده‌اند و پس از این که به ایران مراجعه کرده و مباحث اصولی را به طور مکرّر بحث کرده‌اند، نظرات جدیدی برای ایشان پیدا شده که در طبع‌های بعدی، به عنوان حاشیه بر« درر الفوائد» همراه با آن به طبع رسیده است.

[۱۰۳] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۰۴ و ۲۰۵

[۱۰۴] ( ۱)- وسائل الشیعة، ج ۱( باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱ و ۶)

[۱۰۵] ( ۱)- شرح العضدی علی مختصر الاصول، ص ۲۶۵. رجوع شود به کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶

[۱۰۶] ( ۲)- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، ص ۱۹۵، مطارح الأنظار، ص ۱۸۷

[۱۰۷] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷

[۱۰۸] ( ۲)- کلام مرحوم آخوند در اینجا ربطی به بحث مفهوم ندارد، بلکه مطلبی است که ایشان در اینجا به مناسبت مطرح کرده است. هرچند مقرّر درس حضرت امام خمینی رحمه الله در« تهذیب الاصول» این مسئله را با مفهوم خلط کرده است.

[۱۰۹] ( ۳)- در فلسفه می‌گویند:« نسبت ممکن الوجود، به وجود و عدم مساوی است ولی وقتی از امکان بیرون آمدیم، در یک طرف با واجب الوجود برخورد می‌کنیم و در طرف دیگر با استحاله وجود».

[۱۱۰] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۸

[۱۱۱] ( ۲)- لقمان: ۲۵

[۱۱۲] ( ۳)- الزمر: ۳

[۱۱۳] ( ۱)- و« بل» اضرابیه و تعریف مسند و ...

[۱۱۴] ( ۱)- برای کسی که هیچ معنا و مفهومی از عام نمی‌داند.

[۱۱۵] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۲

[۱۱۶] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱

[۱۱۷] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱

[۱۱۸] ( ۱)- البته زید به دلالت تضمّنی بر انسان دلالت می‌کند، ولی بحث در دلالت انسان است نه دلالت زید.

[۱۱۹] ( ۱)- البته کلمه« کلّ» کلمه‌ای عربی است ولی در هر لغتی مرادف و مشابه دارد. مثلًا در فارسی کلمه« تمام»،« همه»،« هر» و امثال آن به جای کلمه« کلّ» بکار برده می‌شوند.

[۱۲۰] ( ۱)- مقدمات حکمت عبارتند از: الف: مولا در مقام بیان باشد. ب: در کلام مولا قرینه‌ای بر تقیید ذکر نشده باشد. ج: قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. البته ما فعلًا نمی‌خواهیم در ارتباط با مقدّمات حکمت و حدود و ثغور و تعداد آنها بحث کنیم. بلکه اینجا نظر ما به اصل مسأله مقدّمات حکمت است.

[۱۲۱] ( ۱)- اگر مقدّمیّت آن را بپذیریم.

[۱۲۲] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۲

[۱۲۳] ( ۱)- القصص: ۲۷

[۱۲۴] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۹۵

[۱۲۵] ( ۱)- البته این قاعده دارای قسمت دیگری نیز می‌باشد که مورد قبول ما واقع نشد و آن این است که« و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد». ما در بحث‌های گذشته گفتیم: طبیعت، همان‌طور که با وجود یک فردْ موجود می‌شود با انعدام یک فرد هم منعدم می‌شود و مانعی ندارد که طبیعت در آن واحد، هم موجود باشد و هم معدوم. به اعتبار فردی که وجود دارد، موجود و به اعتبار فردی که وجود ندارد، معدوم باشد.

[۱۲۶] ( ۱)- حال کاری نداریم که آیا این جمله مفهوم دارد- به عنوان مفهوم لقب- یا نه؟

[۱۲۷] ( ۱)- دُرر الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

[۱۲۸] ( ۱)- متّحد بودن طبیعت با فرد- در وجود خارجی- غیر از مسأله دلالت است.« انسان»- به هیچ‌یک از اقسام دلالات سه‌گانه- دلالت بر« زید» ندارد ولی در وجود خارجی با آن متّحد است و قضیّه« زید إنسان»، به حمل شایع صناعی صحیح است.

[۱۲۹] ( ۱)- یادآوری: در بحث‌های گذشته گفتیم:« أکرم کلّ عالم» مانند« أکرم زیداً العالم و بکراً العالم و ...» است، با این تفاوت که در« أکرم زیداً العالم و ...» خصوصیّات افراد، به نحو تفصیل بیان شده است ولی در« أکرم کلّ عالم» نظارت اجمالی نسبت به افراد وجود دارد. مثل این که کلمه« کلّ» را برداشته و به جای آن کلمه« أفراد» را قرار دهیم، که« افراد» اگرچه شامل همه می‌شود ولی بر خصوصیّات آنان دلالت نمی‌کند.

[۱۳۰] ( ۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۳۲- ۲۳۴، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۲۶۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۶۲، ۲۶۳

[۱۳۱] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۲] ( ۱)- فرق بین نکره و اسم جنس در این است که: اسم جنس، دلالت بر نفس طبیعت- بدون هیچ قیدی- می‌کند ولی نکره دلالت بر طبیعت مقیّد به قید وحدت- البته وحدت غیر مشخّص و لا بعینه- می‌کند.« رجلٌ»- که تنوین آن دلالت بر نکره بودن می‌کند- به معنای طبیعت رجل، مقیّد به قید وحدت است. و به عبارت دیگر:« رجلٌ» به معنای یک مرد غیر معیّن است.

[۱۳۳] ( ۲)- در مقابل کسانی که نهی را به معنای« زجر از ایجاد طبیعت» می‌دانند.

[۱۳۴] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۵] ( ۲)- قسمت اوّل این قضیّه عبارت از جمله« الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما» است، یعنی بین وجود طبیعت و عدم آن، از نظر عقلْ فرق گذاشته شده است. به این بیان که برای حصول طبیعت، یک فرد از آن طبیعت کفایت می‌کند ولی در ناحیه عدم آن باید همه افراد طبیعت منعدم شوند. به‌همین‌جهت، امر متعلّق به حصول طبیعت، با ایجاد یک فرد از طبیعتْ امتثال شده است، مگر در جایی که دلیل قائم شود بر این که اکتفاء به یک فرد کافی نیست. ولی نهی متعلّق به طبیعت، در صورتی مراعات شده است که همه افراد طبیعت، ترک شده باشند.

[۱۳۶] ( ۱)- امّا قسمت اوّل آن- یعنی« الطبیعة توجد بوجود فرد ما»- هم مورد قبول عقل و هم مورد قبول عرف است.

[۱۳۷] ( ۱)- حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول. رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۳۳۴

[۱۳۸] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

[۱۳۹] ( ۳)- قال فی المعالم( ص ۱۰۴):« الجمع المعرّف بالأداة یفید العموم حیث لا عهد و لا نعرف فی ذلک مخالفاً ... و أمّا المفرد المعرّف، فذهب جمع من الناس إلی أنّه یفید العموم و عزاه المحقّق إلی الشیخ ...».

[۱۴۰] ( ۱)- یعنی واضع، کلّی جمع محلّی به« ال» را برای عموم وضع کرده باشد. در این صورت،« البیوع» یک مصداق آن و« العلماء» مصداق دیگر آن می‌باشد.

[۱۴۱] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

[۱۴۲] ( ۱)- بر خلاف کلمه« کلّ» که مدخول آن عبارت از طبیعت بوده و« کلّ» هم دلالت بر استیعاب افراد طبیعت می‌کرد.

[۱۴۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۴۴] ( ۲)- این خصوصیت در مورد مفرد معرّف به« ال» مطرح نمی‌شود، حتی اگر مفرد معرف به« ال» را مفید عموم بدانیم، زیرا در این صورت« ال» بر طبیعت داخل شده و بین افراد طبیعت، ارتباط و انسجامی وجود ندارد.

[۱۴۵] ( ۱)- مثلًا« أکرم العلماء» به وسیله« لا تکرم الفسّاق» تخصیص خورده باشد و هم معنای فسق برای ما روشن باشد و هم مصادیق آن.

[۱۴۶] ( ۱)- مفتاح العلوم، ص ۱۵۵، المطوّل، ص ۳۵۳، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳، الفصول الغرویّة فی الأُصول الفقهیّة، ص ۱۴، شروح التلخیص، ج ۴، ص ۲۲- ۲۶

[۱۴۷] ( ۲)- مجاز بر دو قسم است: استعاره: مجازی است که علاقه آن علاقه مشابهت باشد. مرسل: مجازی است که در آن از سایر علایق مجازی وجود داشته باشد.

[۱۴۸] ( ۳)- مفتاح العلوم، ص ۱۵۶

[۱۴۹] ( ۱)- یوسف: ۸۲

[۱۵۰] ( ۱)- یوسف: ۸۲

[۱۵۱] ( ۲)- وقایة الأذهان، ص ۱۰۳- ۱۳۵

[۱۵۲] ( ۱)- مختصر المعانی، ج ۲، ص ۷۳

[۱۵۳] ( ۱)- وقایة الأذهان، ص ۱۰۳- ۱۳۵

[۱۵۴] ( ۱)- البقرة: ۲۷۵

[۱۵۵] ( ۲)- در مورد ربا، حرمت تکلیفی هم وجود دارد ولی به قرینه( أحلّ اللّه البیع) که ناظر به حلیّت وضعی است( حرّم الربا) هم ناظر به حرمت وضعی خواهد بود.

[۱۵۶] ( ۱)- فرق بین نسخ و تخصیص این است که حکم منسوخ، تا مدتی تحقق داشته و خیال می‌شده که حکم اوّلی استمرار دارد ولی نسخ جلوی آن را می‌گیرد و با دلیل ناسخ ما می‌فهمیم که حکم از همان اوّل دارای مدّت معیّن بوده ولی مدّت آن- به خاطر بعضی جهات- در دلیل منسوخ ذکر نشده است. امّا در مورد تخصیص، اکرام عالم فاسق از همان اوّل متعلّق غرض مولا نبوده است.

[۱۵۷] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷

[۱۵۸] ( ۱)- مگر در مورد بعضی از عناوین، بنا بر قول به حقیقت شرعیه.

[۱۵۹] ( ۱)- البته بین قوانین بشری و قوانین شرعی یک فرق وجود دارد و آن این است که در قوانین بشری تبصره‌ها و مخصِّص‌هایی که بعداً به قانون ملحق می‌شود، در هنگام جعل قانون برای قانون‌گذار معلوم نبوده است و پس از این که قانون به مرحله اجرا در آمد و مفاسد و مشکلاتی به بار آورد، مواردی را به عنوان تبصره از آن قانون خارج می‌کنند. ولی در مورد قوانین شرعی این گونه نیست، بلکه از همان اوّل، همه زوایای امر و موارد استثناء برای شارع مقدّس معلوم بوده است. البته روشن است که این فرق، در جهتی که ما در مورد آن بحث می‌کنیم، تأثیری ندارد.

[۱۶۰] ( ۱)- به صورت نکره در سیاق نفی، در صورتی که مفید عموم باشد.

[۱۶۱] ( ۲)- مثلًا حرمت شرب خمر، چند سال پس از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده است، در حالی که این حکم از نظر اسلام و مسلمانان حکم بسیار مهمی است و در روایات وارد شده است که شرب خمر در هیچ دین و آیینی حلال نبوده است.

[۱۶۲] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۱۷، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۶ و ۴۴۷

[۱۶۳] ( ۱)- مثل این که در یکجا بگوید:« ما جاءنی من القوم أحدٌ» و در جای دیگر بگوید:« جاءنی من القوم زیدٌ». عرف و عقلا این دو جمله را مناقض با یکدیگر می‌دانند و متکلّم نمی‌تواند بگوید:« اراده استعمالی من به همه قوم و اراده جدّی‌ام به قوم غیر زید تعلّق گرفته است».

[۱۶۴] ( ۲)- کلمه« کلّ» ظاهرترین اداتی است که بر عموم دلالت می‌کند و دلالت آن‌هم وضعی می‌باشد.

[۱۶۵] ( ۳)- بنا بر اختلافی که در این زمینه وجود داشت.

[۱۶۶] ( ۱)- مطلق به معنای شمول نسبت به همه مصادیق و مهمل به معنای نفس طبیعت لا بشرط است که با هر شرطی می‌تواند جمع شود.

[۱۶۷] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۱۸ و ۵۱۹، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۹ و ۴۵۰

[۱۶۸] ( ۲)- چون در اینجا بر اساس مبنای مشهور بحث می‌کنیم.

[۱۶۹] ( ۱)- یادآوری: مسأله استعمال، غیر از اتحاد در وجود خارجی است. ما یک وقت« انسان» را بر« زید» خارجی منطبق می‌کنیم و مثلًا- به صورت قضیه حملیه- می‌گوییم:« زیدٌ انسان». معنای این قضیه این است که« زید، در وجود خارجی، با ماهیت انسان اتحاد دارد» و به عبارت دیگر:« زید، فردی از افراد انسان و مصداقی از مصادیق انسان است». امّا اگر لفظ« انسان» را در« زید» استعمال کردیم، چنین استعمالی غلط است، زیرا« زید»، نه تمام موضوع له لفظ« انسان» است و نه جزء موضوع له آن، بلکه« انسان»، جزء موضوع له لفظ« زید» است. ارتباط زید و انسان، ارتباط جزئی و کلّی است نه ارتباط جزء و کلّ و آنچه به عنوان علاقه مجازی مطرح است، علاقه جزء و کلّ است نه علاقه جزئی و کلّی. استعمال کلمه« عالم» در« عالم عادل» نیز همانند استعمال« انسان» در« زید» است، زیرا عدالت هیچ نقشی در معنای عالم( کسی که چیزی نزد او منکشف است) ندارد. و اگر ما بخواهیم خیلی مماشات کنیم، می‌گوییم:« چنین استعمالی مجاز است». به خلاف« أکرم کلّ عالمٍ عادلٍ» که اگر« عالم» آن را در معنای خودش و« عادل» را هم در معنای خودش استعمال کنیم، در این صورت هیچ‌گونه تجوّزی پیش نمی‌آید.

[۱۷۰] ( ۱)- برفرض که راه سوّم- یعنی راه مرحوم نائینی- را بپذیریم.

[۱۷۱] ( ۱)- چون فسق و عدالت،« ضدّان لا ثالث لهما» هستند.

[۱۷۲] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۵

[۱۷۳] ( ۱)- مرحوم محقق حائری کتاب« درر الفوائد» را در کربلاء تألیف کرده‌اند، ولی پس از ورود به قم، بعضی از مسائل آن را مورد تجدید نظر قرار دادند که در طبع بعدی آن کتاب، به عنوان حاشیه همراه با کتاب« درر الفوائد» به طبع رسیده است.

[۱۷۴] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۵ و ۲۱۶

[۱۷۵] ( ۲)- چون وجود مخصِّص، کاشف از عدم ظهور در عموم نیست، بلکه فقط به جهت اقوی بودنش نسبت به دلیل عام، برآن مقدّم می‌شود.

[۱۷۶] ( ۱)- یعنی اگر شک کنیم که آیا« بکر عالم» هم استثناء شده است یا نه؟ به اصالة العموم مراجعه می‌کنیم.

[۱۷۷] ( ۱)- بر خلاف مخصِّص متّصل، که دو صورت در آن تصویر نمی‌شود. مخصِّص متّصل معمولًا به صورت استثناء است و استثناء، حکم موجود در مستثنی منه را نفی می‌کند. اگر حکم مستثنی منه، وجوبی بود، استثناء، آن وجوب را برمی‌دارد ولی به جای وجوب، حکمی تحریمی ثابت نمی‌کند. و اگر حکم مستثنی منه، تحریمی بود؛ استثناء، آن تحریم را برمی‌دارد ولی به جای تحریم،

حکمی وجوبی ثابت نمی‌کند.

[۱۷۸] ( ۱)- یادآوری: در عام استغراقی، هریک از مصادیق عام، حکم مستقلی داشته و اطاعت مستقل و معصیت مستقل نسبت به آن مطرح است. امّا در عام مجموعی، مجموع دارای یک حکم می‌باشند به گونه‌ای که اگر یکی از آنان کنار گذاشته شود، مأمور به تحقق پیدا نکرده است. البته قابلیت تخصیص، در همه اقسام عموم مطرح است و این گونه نیست که عام مجموعی قابلیت تخصیص نداشته باشد.

[۱۷۹] ( ۱)- تعارض بر دو قسم است: الف: تعارض بالذّات، در جایی است که مفاد دلیلی، مفاد دلیل دیگر را نفی کند. مثلًا یکی بگوید:« نماز جمعه واجب است»، دیگری بگوید:« نماز جمعه واجب نیست». ب: تعارض بالعرض، جایی است دو دلیل قابل اجتماعند ولی- در خارج- علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم. قاعده تساقط که در باب تعارض مطرح است، هم در مورد تعارض بالذات و هم در مورد تعارض بالعرض جریان دارد. بله، در خصوص خبرین متعارضین، اخبار علاجیه آمده و مسائلی را بر خلاف این قاعده اوّلیه مطرح کرده است. ولی باید توجه داشت که اخبار علاجیّه فقط در مورد تعارض اخبار است و شامل تعارض ادلّه دیگر- مثل تعارض بیّنتین- نمی‌شود.

[۱۸۰] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۲

[۱۸۱] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۲، ص ۸

[۱۸۲] ( ۱)- یادآوری: اصالة الظهور، معنایی اعم از اصالة الحقیقه است. جایی که« رأیت أسداً» بدون قرینه بر مجاز باشد، اصالة الحقیقه- به عنوان شعبه‌ای از اصالة الظهور- جریان پیدا می‌کند. و در جایی که متکلّم بگوید:« رأیت اسداً یرمی» کلام او ظهور در معنای مجازی پیدا کرده و اصالة الظهور در مورد آن پیاده می‌شود. اصالة العموم- در الفاظ دالّ بر عموم- هم به عنوان شعبه‌ای از اصالة الظهور است.

[۱۸۳] ( ۱)- فرقی نمی‌کند که دلیل مخصِّص ما« لا یجب إکرام الفسّاق من العلماء»، یا« لا تکرم الفسّاق من العلماء» باشد.

[۱۸۴] ( ۲)- خواه تقدّم آن، به جهت اظهریّت باشد یا به جهت دیگر.

[۱۸۵] ( ۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۴۴۳

[۱۸۶] ( ۱)- این قسمت در کلام حضرت استاد« دام ظلّه» به صورت اشاره مطرح شده است و ما تفصیل آن را از بحث‌های قبلی ایشان ضمیمه کردیم.

[۱۸۷] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۲۵ و ۵۲۶، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۵۸- ۴۶۰

[۱۸۸] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳، ۳۴۴

[۱۸۹] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۴۵

[۱۹۰] ( ۱)- در شبهه مصداقیه- به طور کلّی- تشخیص با خود مکلّف است. موضوعات عرفی- مثل خمر، دم و ...- ربطی به مولا ندارد. بله در موضوعات مستنبطه- مثل صلاة و صوم- باید خود شارع آنها را معنا کند.

[۱۹۱] ( ۲)- وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۱۹۲] ( ۱)- این مثال را مرحوم آخوند نیز برای بیان تفصیل خود مطرح کردند ولی مرحوم آخوند از راه دیگری از آن استفاده کرده بودند. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۵

[۱۹۳] ( ۱)- سؤال: چرا در اینجا حکم به صورت عام مطرح شده و هیچ دلیل لفظی دیگری نیامده افراد مؤمن را خارج کند؟ جواب: حتماً در اینجا مصلحتی وجود داشته که اقتضاء می‌کرده که این مسئله به صورت عام مطرح شود و اخراج این افراد از تحت عام، به وسیله دلیل لفظی نباشد.

[۱۹۴] ( ۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۳۶- ۵۳۸، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۷۴- ۴۷۸

[۱۹۵] ( ۱)- در عام هم عنوان مطرح است، امّا عنوانش طبیعت نیست بلکه افراد و مصادیق طبیعت- ولی به صورت اجمال- است. بنابراین مراد از عنوان، طبیعت نیست تا در مقابل عام باشد.

[۱۹۶] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹

[۱۹۷] ( ۱)- بلکه اگر بر« عدم وجوب اکرام» هم دلالت کند، باز هم تعارض مطرح است.

[۱۹۸] ( ۱)- البته وجه تقدّم در« لا تکرم الفسّاق من العلماء»، اقوا بودن ظهور دلیل مخصّص است. امّا وجه تقدّم در« لا تکرم الفسّاق»، موافقت با کتاب اللّه یا مخالفت با عامّه و امثال این‌هاست.

[۱۹۹] ( ۱)- تزاحم در جایی است که مقتضی و ملاک حکم در هر دو طرف وجود دارد ولی در مقام امتثال، امکان اجتماع وجود ندارد، مثل این که دو نفر در حال غرق شدن باشند و ملاک حکم- یعنی حفظ نفس محترم- در هر دو وجود داشته باشد ولی مکلّف- در مقام عمل- تنها قادر به نجات یکی از آن دو باشد. در اینجا- در صورتی که اهمّ و مهم در کار نباشد- مسأله تخییر مطرح است.

[۲۰۰] ( ۱)- و اگر دلیل مخصّص ما، وجوب اکرام را نفی کند، معنای عدم جریانش این است که« اکرام او واجب نیست».

[۲۰۱] ( ۱)- قضیّه« زید لا قائم» موجبه معدوله است و« لا قائم» به عنوان وصف برای زید است، امّا قضیه« لیس زید بقائم» سالبه محصّله است و در آن، وصفی برای زید ثابت نشده است، لذا این قضیّه با انتفاء موضوع هم سازگار است.

[۲۰۲] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶

[۲۰۳] ( ۱)- مرحوم آخوند به دو جهت استصحاب عدم ازلی را مطرح کردند: الف: مثال« أکرم کلّ عالم» و« لا تکرم الفساق من العلماء» مثالی فرضی است در حالی که مثال استصحاب عدم ازلی مثالی فقهی است و ایشان گویا خواسته‌اند نتیجه بحث را در مسأله فقهی روشن کنند. ب: ما وقتی عامّ و مخصّص را با هم ملاحظه می‌کنیم گویا سه فرد داریم: یکی عالم فاسق و دیگری عالم غیر فاسق و سوّم این که عالم باشد ولی فسق در کار نباشد. امّا این« فسق در کار نباشد» را فقط از طریق استصحاب عدم ازلی می‌توان پیاده کرد. به‌همین‌جهت مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی را مطرح کردند.

[۲۰۴] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۸۳

[۲۰۵] ( ۲)- چون می‌تواند صنف یا مثل یا نوع را نیز اراده کند. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۶] ( ۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۲۲

[۲۰۷] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۸] ( ۱)- یعنی در« زید القائم» نیز- مانند« زید قائم»- هم زید وجود دارد و هم اتصاف به قیام.

[۲۰۹] ( ۱)- یادآوری: قضیه موجبه سالبهٔ المحمول، قضیه‌ای است که محمول آن عبارت از یک قضیه سالبه باشد، مثل« زید هو الذی لا یکون قائماً».

[۲۱۰] ( ۱)- یادآوری: در محلّ بحث ما دو خصوصیت وجود داشت: الف: مخصّص منفصل، بر مراد جدّی مولا تأثیر گذاشته و کشف از تضییق دایره آن می‌کند. ب: تضییق دایره مراد جدّی، در رابطه با یک امر عدمی است، یعنی« عدم کونه فاسقاً».

[۲۱۱] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۱۸- ۲۲۰

[۲۱۲] ( ۲)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۰

[۲۱۳] ( ۱)- ولی سایر قضایایی که محمولات آنها در رابطه با خارج است، حتماً باید موضوع در آنها وجود خارجی داشته باشد.

[۲۱۴] ( ۱)- نه عدم وقوع تذکیه.

[۲۱۵] ( ۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶- ۳۴۸

[۲۱۶] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸( باب ۱۱، من أبواب المواقیت، ح ۳، ۵، ۶) این مطلب در کفایه به این صورت مطرح شده که« احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است» و حضرت استاد دام ظلّه نیز مطلب را به‌همین‌صورت مطرح کردند ولی ما در کتب روایی، روایتی به این مضمون پیدا نکردیم. بله، در بعضی روایات، احرام قبل از میقات، به صلاهٔ تمام در حال سفر تشبیه شده است و ما متن را- در اینجا و در ادامه بحث- مطابق با روایات مذکور تغییر دادیم.

[۲۱۷] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸( باب ۱۳ من أبواب المواقیت)

[۲۱۸] ( ۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۸( باب ۱۱ من أبواب المواقیت، ح ۵)

[۲۱۹] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۴۹ و ۳۵۰

[۲۲۰] ( ۱)- کنز العمّال، ج ۱۶، ص ۷۱۳، با اندکی تفاوت.

[۲۲۱] ( ۲)- فعلًا کاری نداریم که آیا مقصود از رجحان، رجحان فی نفسه است یا شامل رجحان حاصل از ناحیه نذر هم می‌شود؟

[۲۲۲] ( ۱)- اشکال: دلیل مخصِّص هم مراد جدّی را تضییق می‌کند. جواب: قبول داریم ولی: اوّلًا: دلیل مخصِّص، عنوان تفسیر و توضیح ندارد، به خلاف دلیل حاکم. ثانیاً: دلیل حاکم، گاهی در دلیل محکوم توسعه می‌دهد و گاهی ایجاد تضییق می‌کند ولی در دلیل مخصّص، توسعه راهی ندارد.

[۲۲۳] ( ۱)- به خلاف مسأله وضو و غسل با آب مضاف، که دو دلیل داشتیم.

[۲۲۴] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸( باب ۱ من أبواب المواقیت، ح ۳ و باب ۱۱، ح ۱)

[۲۲۵] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۷( باب ۱۳ من أبواب المواقیت)

[۲۲۶] ( ۲)- این مسئله آن‌قدر مهم است که فقهاء گفته‌اند: اگر کسی نذر کند قبل از میقات محرم شود و با نذر خود مخالفت کند، کفاره مخالفت با نذر به عهده او می‌آید، هرچند احرام او از میقات صحیح است.

[۲۲۷] ( ۱)- مستمسک العروهٔ الوثقی، ج ۱۱، ص ۲۹۸

[۲۲۸] ( ۱)- غساله عبارت از آبی است که انسان آن را در تطهیر نجاست خبثیه استعمال کرده است. مثل این که دست انسان به خون نجس شود و آن را با آب قلیل تطهیر کند. این آب که از دست انسان جدا می‌شود، غساله نام دارد. و فقهاء در طهارت و نجاست آن اختلاف دارند. و در مواردی که تعدّد غَسل لازم است، بعضی از فقهاء بین غساله اوّل و غساله دوّم تفصیل داده‌اند و این خود از مسائل مشکل باب طهارت است. البته ماء استنجاء احکام خاصی دارد و در اینجا خارج از بحث و مثال‌های ماست.

[۲۲۹] ( ۱)- اصالهٔ عدم القرینهٔ، یکی از شئون اصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه است.

[۲۳۰] ( ۱)- مثل أکرم العلماء العدول.

[۲۳۱] ( ۲)- مثل أکرم العلماء إلّا الفسّاق.

[۲۳۲] ( ۱)- مثلًا در بعضی از روایات داریم که« در هیچ ملّتی از ملل آسمانی و هیچ شریعتی از شرایع آسمانی، خمر حلال نبوده است» ولی در عین حال مصلحت اقتضاء می‌کرده که حکم حرمت آن در اسلام پس از گذشت چند سال از بعثت مطرح شود. اعراب جاهلیّت، خمر را همانند آب مصرف می‌کرده‌اند و در ابتدای بعثت، زمینه برای مطرح کردن حرمت آن فراهم نبوده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷( باب ۹ من أبواب الأشربهٔ المحرّمهٔ، ح ۱ و باب ۱، ح ۵)

[۲۳۳] ( ۱)- المائدهٔ: ۱

[۲۳۴] ( ۱)- چون در قانون دو خصوصیت زیر وجود دارد: الف: قانون، امری انشائی و جعلی است و نیاز به جعل دارد. ب: قانون، جنبه شمولی دارد. هرچند لازم نیست همه افراد مملکت یا همه مؤمنین را در شریعت شامل شود. مثلًا آیه حجّ می‌گوید:( للّه علی

الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلًا)( آل عمران: ۹۷) در اينجا عنوان مستطيع مطرح است و شمول در دايره مستطيع است. ولى در عين حال قانون است، هرچند افراد غير مستطيع از آن خارجند.

[۲۳۵] ( ۱)- اما جريان اصول عمليّه در مورد شبهات موضوعيّه، نيازى به فحص ندارد. حال يا اجماع بر اين معنا دلالت دارد، يا روايت.

[۲۳۶] ( ۱)- در حديث رفع- كه يكى از ادلّه برائت شرعيّه است- عنوان« ما لا يعلمون» رفع شده است و در دليل حليّت- يعنى« كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم( يا« تعرف») أنّه حرام بعينه»- نيز« تعلم» يا« تعرف» مطرح شده و در هيچ‌كدام از اين‌ها سخنى از فحص به ميان نيامده است. در« لا تنقض اليقين بالشك»- كه دليل استصحاب است- نيز بحثى از فحص به ميان نيامده است.

[۲۳۷] ( ۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴

[۲۳۸] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۲۰۲

[۲۳۹] ( ۲)- امّا اصل بحث ما- كه« آيا قبل از فحص از مخصّص مى‌توان اصالة العموم را جارى كرد يا نه؟»- از مباحث عمومى است و اختصاصى به شرعيات ندارد. اگرچه ما مى‌خواهيم نتيجه اين مباحث را در شرعيات استفاده كنيم.

[۲۴۰] ( ۳)- اين دليل در كلمات مرحوم آخوند مطرح نشده است.

[۲۴۱] ( ۱)- امّا اگر بيّنه‌اى نسبت به يك طرف علم اجمالى قائم شود، بحث است كه آيا مى‌تواند علم اجمالى را منحل كند- هرچند به انحلال حكمى- يا نه؟

[۲۴۲] ( ۱)- مطارح الأنظار، ص ۲۰۲

[۲۴۳] ( ۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۳

[۲۴۴] ( ۱)- هرچند اگر در اختيار ما هم باشد، در اين بيان ايشان فرقى نمى‌كند ولى براى روشن‌تر بودن مثال، فرض مى‌كنيم دفتر در اختيار ما نيست.

[۲۴۵] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۲- ۵۴۶

[۲۴۶] ( ۱)- توجه: فرض مسئله- هم در اينجا و هم در كلام مرحوم نائينى- بايد در جايى باشد كه مسأله مدّعى و منكر وجود نداشته باشد. جايى كه دائن ادعاى اكثر و مديون ادعاى اقل كند، از محل بحث ما خارج است.

[۲۴۷] ( ۱)- ما فعلًا كارى به درستى يا نادرستى اين نظريه نداريم. شايد آنچه در بعضى روايات وارد شده كه« الوضوء نورٌ» مؤيّد همين معنا باشد.

[۲۴۸] ( ۱)- كفاية الاصول، ج ۲، ص ۲۲۸ و ۲۳۵

[۲۴۹] ( ۲)- مثل علم اجمالى به وجوب نماز ظهر يا نماز جمعه، كه احتياط در اتيان هر دو است.

[۲۵۰] ( ۳)- مثل علم اجمالى به خمر بودن يكى از دو مايع معيّن، كه احتياط در اجتناب از هر دو است.

[۲۵۱] ( ۴)- ملازمه بالاتر از مقارنه است، زيرا در ملازمه اتحاد حكمين شرط نيست بلكه مقتضاى ملازمه اين است كه ملازم دوّم، محكوم به حكمى كه در مقام عمل غير قابل اجتماع با ملازم اوّل است نباشد. مثلًا اگر يكى از متلازمين بخواهد واجب باشد، ديگرى نمى‌تواند حرام باشد، ولى اگر ملازم دوّم مستحب يا مباح بود مانعى ندارد.

[۲۵۲] ( ۱)- آن‌هم در صورتى است كه دائن مطالبه كند و مديون قدرت بر اداء داشته باشد.

[۲۵۳] ( ۱)- وسائل الشيعة، ج ۲( باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱)

[۲۵۴] ( ۲)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۲۸۱ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۷- ۳۰۹ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۴۹۹ و ۵۰۰

[۲۵۵] ( ۱)- آل عمران: ۹۷

[۲۵۶] ( ۲)- به‌همین‌جهت در مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان، آنچه ملاک قبح عقاب است،« بلا بیان» است نه« بلا حضور المکلّف فی مجلس ثبوت الحکم».

[۲۵۷] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۴ و ۳۵۵

[۲۵۸] ( ۱)- البته به صورت مجازی و تخیّلی می‌توان چنین کاری کرد ولی بحث ما در مورد خطاب حقیقی است.

[۲۵۹] ( ۲)- یس: ۸۲

[۲۶۰] ( ۳)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۷۹ و ۱۸۳

[۲۶۱] ( ۱)- المائدهٔ: ۱

[۲۶۲] ( ۱)- تذکر: هرچند در تشکیل قضیّه باید موضوع و محمول را تصور کرد یعنی به آنها وجود ذهنی داد، ولی وجود ذهنی- نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول- هیچ‌گونه دخالتی در اصل قضیّه ندارد.« الإنسان حیوان ناطق» به این معنا نیست که« انسان موجود در ذهن عبارت از حیوان ناطق موجود در ذهن است» و اگر بخواهد چنین معنایی داشته باشد، قضیّه کاذب خواهد بود، زیرا انسان موجود در ذهن، با حیوان ناطق موجود در ذهن مغایرت دارد. همان‌طور که در وجودات خارجیّه با این که زید و عَمرو از نظر ماهیت مشترکند و هیچ‌گونه اختلاف ماهوی ندارند ولی در عین حال نمی‌توان بین زید و عَمرو قضیه حملیّه- که ملاکش عبارت از هو هویت و اتحاد است- تشکیل داد. حتی اگر ما انسان را دو بار تصور کنیم، دو وجود ذهنی انسان مانند دو وجود خارجی است و نمی‌تواند بین دو وجود خارجی، اتحاد و هوهویتی تحقّق پیدا کند. در نتیجه معنای« الإنسان حیوان ناطق» این است که« انسان موجود در ذهن- با قطع نظر از وجودش- عبارت از حیوان ناطق موجود در ذهن- با قطع نظر از وجودش- می‌باشد».

[۲۶۳] ( ۱)- از این جهت که حکم اختصاص به افراد موجود بالفعل ندارد، شبیه قضیّه طبیعیّه است و از این جهت که در آن پای وجود مطرح است شبیه قضیّه خارجیّه است.

[۲۶۴] ( ۲)- اگر انسان طبیعت نار را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهد، حرارت برآن مترتب نمی‌شود.

[۲۶۵] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۵۵۰ و ۵۵۱

[۲۶۶] ( ۲)- ما گفتیم: قضیّه« کلّ نار حارّهٔ» نمی‌خواهد بگوید:« ناری که ده سال بعد وجود پیدا می‌کند، الآن اتصاف به حرارت دارد»، بلکه وقتی فردیّت برای نار تحقّق پیدا کند، متّحد با حارّهٔ است.

[۲۶۷] ( ۱)- آل عمران: ۹۷

[۲۶۸] ( ۲)- المائدهٔ: ۱

[۲۶۹] ( ۱)- علاوه بر این، شرایط دیگری- مثل بلوغ و عقل- مطرح است که به عنوان شرایط عامّه تکلیف می‌باشند و در اینجا نیز باید وجود داشته باشند.

[۲۷۰] ( ۱)- مثل استفهام حقیقی که ناشی از جهل مستفهم است و در مورد خداوند متعال محال است. و مثل تمنّی که- به معنای حقیقی‌اش- مستلزم عجز متمنّی است و مثل ترجّی که- به معنای حقیقی‌اش- مستلزم جهل مترجّی است.

[۲۷۱] ( ۲)- این مطلب شبیه همان چیزی است که در باب طلب مطرح می‌شد. در آنجا می‌گفتیم: طلب بر دو قسم است: حقیقی و انشائی. طلب حقیقی، مربوط به نفس انسان بوده و دارای واقعیت و حقیقت است. واقعیت آن عبارت از خواسته‌هایی است که حقیقتاً در نفس انسان وجود دارد. واقعیت صفات نفسانی به این است که در نفس انسان وجود داشته باشند. واقعیت علم به این است که نفس انسان واجد این ادراک و آگاهی باشد. اما آگاهی چون متقوم به نفس است معنایش این نیست که واقعیت ندارد. و

این غیر از وجود ذهنی علم است. وجود ذهنی علم، به معنـای تصور حقیقت و مـاهیت علم است امّـا وجود حقیقی و خارجی علم به این معناست که نفس انسان حقیقتاً دارای این صفت باشد. طلب انشائی به این معناست که انسان مفهوم طلب را به وسیله هیئت افعل و امثال آن ایجاد کند، البته به وجود انشائی نه وجود حقیقی. ولی داعی انسان به این انشاء گاهی طلب حقیقی است و گاهی دواعی دیگری- ماننـد امتحان و اعتـذار و ...- می‌باشـد. وجود انشائی در بعضـی از ماهیات ماننـد وجود خارجی و وجود ذهنی است. یعنی عنوان سوّمی برای وجود است. همـان‌طور که وجود کتبی و وجود لفظی نیز عنـاوین دیگری برای وجودنـد. طلب انشـائی شبیه انشاء ملکیّت و زوجیّت و ... در باب معاملات است.

[۲۷۲] ( ۱)- طه: ۱۷

[۲۷۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۷۴] ( ۱)- طه: ۴۴

[۲۷۵] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۷

[۲۷۶] ( ۱)- المائدهٔ: ۶۷

[۲۷۷] ( ۲)- الکافرون: ۱

[۲۷۸] ( ۳)- المائدهٔ: ۱

[۲۷۹] ( ۱)- البقرهٔ: ۲

[۲۸۰] ( ۲)- النساء: ۱۰۵

[۲۸۱] ( ۳)- در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود: نکته اوّل: در مباحث مقدّماتی تفسیر مطرح است که معجزه کامل، معجزه‌ای است که با امر رایج در زمان خودش تناسب داشته باشد. مثلا در زمان حضـرت موسـی علیه السـلام مسـئله سـحر به عنوان مهم‌ترین مسأله روز مطرح بود. معجزه حضـرت موسـی نیز متناسب با عمل آنها بود. حضرت موسی علیه السلام عصای خود را می‌انداخت، به صورت اژدهـایی در آمـده و تمـام چیزهـایی را که ساحران تهیّه دیـده بودنـد می‌بلعیـد و سـپس حضـرت موسـی علیه السـلام آن را می‌گرفت به صورت همان عصای قبلی در می‌آمد. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز فصاحت و بلاغت- که از فنون کلام و الفـاظ است- به عنوان مسأله روز بود لـذا معجزه کامـل بایـد متنـاسب بـا امر رائـج در آن زمان باشـد. نکته دوّم: اسـلام یک دین همیشـگی و جاودان است و بایـد تا قیامت باقی باشد. لذا معجزه پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و آله هم باید جاودانه باشد. و معجزاتی چون اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان و امثال این‌ها قابلیت بقاء ندارد و نمی‌تواند جاودانه باشد بلکه امکان تحقق آن فقط در زمان حیات آن پیامبر است. و معجزه همیشـگی چیزی جز کتاب نمی‌توانـد باشـد. تحـدّی قرآن در همه زمانها محفوظ است. قرآنی که در زمان نزول خود گفته است:( لئن اجتمعت الإنس و الجنّ علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعضٍ ظهیراً). الاسـراء: ۸۸، الآـن هـم تحـدّی‌اش بـه قـوت خـود بـاقی اسـت. الآـن هم فریـادش بلنـد است که اگر انس و جن جمـع شـوند نمی‌تواننـد حتی مثـل کوچـک‌ترین سوره قرآن- یعنی سوره کوثر که سه آیه کوتاه است- بیاورنـد. و کسانی که در مقام تعارض با قرآن برآمدند، بی‌خردی خود را برای اهل فن ثابت کردند و مورد اسـتهزاء و تمسـخر اهل فن واقع شدند. از اینجا معلوم می‌شود که ترتیب آیات قرآن هم به دسـتور رسول خدا صلی الله علیه و آله و ناشی از وحی الهی بوده و در زمان خود پیامبر صلی الله علیه و آله انجـام گرفته است و الّـا عنوان کتـاب برآن صـدق نمی‌کرد. اگر کسـی مطـالبی تهیه کرده باشـد، تا وقتی آنها را تنظیم نکرده عنوان کتاب برآن صدق نمی‌کند.

[۲۸۲] ( ۱)- المائدهٔ: ۱

[۲۸۳] ( ۱)- المائدهٔ: ۱

[۲۸۴] ( ۲)- آل عمران: ۹۷

[۲۸۵] ( ۳)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۲۸۶] ( ۱)- مثل این که کسی صدای شخصی را از پشت دیوار بشنود که اقرار به سرقت می‌کند و اقرارکننده مایل نیست کسی که پشت دیوار است صدای او را بشنود.

[۲۸۷] ( ۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳

[۲۸۸] ( ۳)- المائدهٔ: ۱

[۲۸۹] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۹

[۲۹۰] ( ۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴۹

[۲۹۱] ( ۱)- الجمعهٔ: ۹

[۲۹۲] ( ۲)- تصور نشود که این معنا در جمیع احکام- مثل( أقیموا الصلاهٔ)- جریان دارد. بین احکام فرق وجود دارد. در مورد نمازهای یومیّه ما اصلًا احتمال نمی‌دهیم که حضور معصوم علیه السلام به عنوان قید تکلیف مطرح باشد به گونه‌ای که در زمان غیبت معصوم علیه السلام نماز یومیّه واجب نباشد. ولی در مسأله نماز جمعه، حتی بعضی آن را از شئون امامت می‌دانند و در زمان غیبت معصوم علیه السلام آن را حرام می‌دانند. البته نمی‌خواهیم بگوییم:« این حرف درست است» ولی می‌خواهیم بگوییم:« چنین احتمالی وجود دارد که حضور معصوم علیه السلام در وجوب نماز جمعه دخالت داشته باشد».

[۲۹۳] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۵۹- ۳۶۱

[۲۹۴] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۲

[۲۹۵] ( ۱)- البقرهٔ ۲۲۸

[۲۹۶] ( ۲)- معنای طلاق بائن این نیست که دارای عدّه نباشد، اگرچه بعضی از مطلّقه‌های بائن- به دلیل خارجی- از عموم این حکم خارجند، مثل زوجه صغیره و یائسه و غیر مدخول بها. ولی این ربطی به عموم آیه ندارد. و در آیه فوق، عامّی وجود دارد که مستقلًا موضوع برای یک اثر شرعی واقع شده است.

[۲۹۷] ( ۳)- البقرهٔ: ۲۲۸

[۲۹۸] ( ۴)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۶۲

[۲۹۹] ( ۱)- یعنی استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از قرینه منفصله و استفاده رجوع ضمیر به بعض افراد عامّ، از راه عقل.

[۳۰۰] ( ۱)- البقرهٔ: ۲۲۸

[۳۰۱] ( ۱)- مگر بنا بر مبنای سیّد مرتضی رحمه الله که معتقد است« اصل در استعمال، حقیقت است».

[۳۰۲] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۲ و ۳۶۳

[۳۰۳] ( ۱)- در قرآن کریم هم بر کافر عنوان فاسق اطلاق شده است، مثل آیه شریفه( إنّهم کفروا باللّه و رسوله و ماتوا و هم فاسقون) التوبهٔ: ۸۴ و آیه شریفه( و من کفر بعد ذلک فأولئک هم الفاسقون) النور: ۵۵

[۳۰۴] ( ۱)- خواه به صورت استثناء باشد یا به صورت توصیف.

[۳۰۵] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳

[۳۰۶] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳

[۳۰۷] ( ۱)- مگر این که از اتفاق اهل لغت، قطع یا اطمینان به معنای لفظ پیدا کنیم.

[۳۰۸] ( ۲)- چنین احتمالی در باب استصحاب وجود دارد.

[۳۰۹] ( ۱)- در ارتباط با مباحث احتمالات پنج گانه به دو مطلب باید توجه شود: الف: در درس‌های حضرت استاد« دام ظلّه» ابتدا احتمالات پنج گانه مطرح شده سپس به بررسی آنها پرداخته شده است و ما برای جلوگیری از تکرار، بررسی هر احتمال را در ذیل همان احتمال مطرح کرده‌ایم. ب: با توجه به این که احتمال چهارم در کلام حضرت استاد« دام ظلّه»- احتمال پنجم در تنظیم بحث- مبسوطتر از احتمالات دیگر مطرح شده است، در ترتیب بین احتمالات نیز جابجایی صورت داده و مباحث را بر اساس آن تنظیم نمودیم.

[۳۱۰] ( ۲)- رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۵( باب ۱۰ من ابواب الخلل)

[۳۱۱] ( ۱)- نه این که علّت حرمت را« مسکر بودن خمر» بدانیم، که دارای دو جزء است: خمریت و مسکریت. این از محلّ بحث ما خارج است.

[۳۱۲] ( ۲)- همان‌طور که اگر گفته شود:« العالم حادث لأنّه متغیر»، این« لأنّه متغیّر» کاشف از وجود یک کبری است و آن عبارت از« کلّ متغیّر حادث» است و با ذکر علّت، نیازی به تصریح نبوده است، زیرا اگر آن کبری نباشد، ذکر علّت مستلزم لغویّت است.

[۳۱۳] ( ۱)- الإسراء: ۲۳

[۳۱۴] ( ۱)- بخلاف اولویّت ظنّی که دلیل بر حجّیت آن وجود ندارد.

[۳۱۵] ( ۱)- همان‌طور که در مسأله مقدّمه واجب اگر قائل به ملازمه عقلی- که قطعی است- شدیم و از طریق ملازمه عقلیه قطعیّه، وجوب شرعی مقدّمه را استفاده کردیم، نمی‌توانیم وجوب شرعی مقدّمه را به گردن مولا بگذاریم، زیرا وجوب شرعی ذی المقدّمه، هیچ گونه دلالتی بر وجوب شرعی مقدّمه ندارد. ملازمه عقلیّه، مانند این است که ما صغرایی را برای یک قیاس درست کنیم، که باید کبرایی هم به آن ضمیمه کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم. امّا وقتی نتیجه گرفتیم، معنایش این نیست که این نتیجه داخل در صغرای ماست بلکه نتیجه، حکم مستقلی است. مولا- فقط« بودن بر پشت بام» را واجب کرده است ولی در کنار این، دلیل دیگری به نام حکم عقل و ملازمه عقلیّه وجود دارد که کاشف از« وجوب نصب نردبان» است. امّا« وجوب نصب نردبان» به عنوان حکم مستقلّی است نه به عنوان این که داخل در مفاد« وجوب بودن بر پشت بام» باشد.

[۳۱۶] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۵۶

[۳۱۷] ( ۲)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۰۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۱۴

[۳۱۸] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱( باب ۹ من أبواب الماء المطلق، ح ۱)

[۳۱۹] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱( باب ۱ من أبواب الماء المطلق، ح ۹)

[۳۲۰] ( ۳)- یا« ینجّسه کلّ شیء من النجاسات»، چون این مسئله مورد اختلاف بود. هرچند این اختلاف، تأثیری در ما نحن فیه ندارد.

[۳۲۱] ( ۱)- همان‌طور که« یرمی» در« رأیت أسداً یرمی» به عنوان قرینه متّصله است و مانع از این می‌شود که« أسد» در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا کند. لذا اصالهٔ الظهور جاری در« رأیت أسداً یرمی» همان اصالهٔ الظهور در معنای مجازی است و اصالهٔ الظهور اعم از اصالهٔ الحقیقهٔ است.

[۳۲۲] ( ۱)- این صورت را مرحوم آخوند مطرح نکرده است.

[۳۲۳] ( ۱)- ظاهراً مشهور نیز همین را قائلند.

[۳۲۴] ( ۱)- معالم الدین، ص ۱۲۲- ۱۲۵

[۳۲۵] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۴ و ۳۶۵

[۳۲۶] ( ۳)- نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۵۴۱

[۳۲۷] ( ۴)- در مورد استعمال لفظ در اکثر از معنا، در جلد اوّل از کتاب تشریح الاصول به طور مبسوط بحث کردیم. مرحوم آخوند در آنجا معتقد به استحاله استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا بودند و این قائل هم به تبعیت از مرحوم آخوند قائل به استحاله شده است. ولی ما این معنا را نپذیرفتیم.

[۳۲۸] ( ۱)- چون ابتدای سیر از نقطه مشخّصی بوده است.

[۳۲۹] ( ۱)- اشکال تثنیه و جمع اعلام شخصیّه نیز از این راه حلّ می‌شود. توضیح این که تثنیه، دو فرد از افراد یک حقیقت را بیان می‌کند، در حالی که« زیدان» بر دو فرد متباین دلالت دارد. دلیل تباین آنها این است که هیچ قضیّه حملیه‌ای نمی‌توانیم بین این دو زید تشکیل دهیم. نه قضیه حملیه به حمل اوّلی و نه به حمل شایع صناعی، زیرا بین افراد- با خصوصیات فردیّه‌ای که در موضوع له آنها دخالت دارد- مباینت کامل تحقق دارد. برای حلّ اشکال،« زید» را به« المسمّی بزید» تأویل برده‌اند. و این عنوان جامعی است که همه زیدها را شامل می‌شود سپس آن را تثنیه و جمع می‌بندند و مشکل تثنیه و جمع حلّ خواهد شد.

[۳۳۰] ( ۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۵۴ و ۵۵۵، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۶ و ۴۹۷

[۳۳۱] ( ۱)- طبیعی است که وقتی عقد الحمل واحد باشد،« أکرم» را تکرار نمی‌کنند.

[۳۳۲] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵

[۳۳۳] ( ۲)- همان‌طور که در رابطه با وضع در حروف مطرح کردیم.

[۳۳۴] ( ۱)- یعنی مثلًا نمی‌دانیم آیا اکرام علمای فاسق واجب است یا نه؟

[۳۳۵] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۵

[۳۳۶] ( ۲)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۷

[۳۳۷] ( ۱)- عین این بحث در مباحث مطلق و مقیّد نیز جریان دارد که« آیا خبر واحد می‌تواند مطلقات قرآنی را تقیید بزند؟».

[۳۳۸] ( ۲)- قال فی المعالم( ص ۱۴۰): أمّا تخصیصه بالخبر الواحد- علی تقدیر العمل به- فالأقرب جوازه مطلقاً و به قال العلّامة و جمع من العامّة.

[۳۳۹] ( ۳)- قال فی المعالم( ص ۱۴۰): و حکی المحقق رحمه الله عن الشیخ و جماعة منهم إنکاره مطلقاً و هو مذهب السیّد رحمه الله.

[۳۴۰] ( ۴)- قال فی المعالم( ص ۱۴۱): و توقف بعض و إلیه یمیل المحقّق.

[۳۴۱] ( ۱)- بعضی مجرّد وثاقت راوی را کافی می‌دانند و بعضی معتقدند راوی باید عادل باشد و بعضی هم عناوین دیگری را مطرح می‌کنند. تذکر: بحث در مورد خبر واحد، در جایی است که خبر واحد از نظر سند و دلالت مشکلی نداشته باشد.

[۳۴۲] ( ۲)- المائدة: ۱

[۳۴۳] ( ۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۲،( باب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، ح ۳)

[۳۴۴] ( ۱)- ممکن است کسی بگوید: از کجا معلوم که این عمومات قرآنی از جانب خداوند صادر شده باشند و در قرآن تحریف به زیاده واقع نشده باشد؟ در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: مسأله تحریف، امر موهومی است و ادلّه قطعی بر بطلان آن وجود دارد، که در کتب علوم قرآن و تفسیر مطرح شده است. ثانیاً: قائلین به تحریف، مسأله تحریف را فقط در رابطه با تحریف به نقیصه مطرح می‌کنند و کسی قائل به تحریف به زیاده نیست. لذا صدور این عمومات قرآنی از جانب خداوند، حتّی بنا بر قول به تحریف هم قطعی است.

[۳۴۵] ( ۱)- اصالة عدم تخصیص، استصحاب عدم تخصیص نیست تا شرایط معتبر در استصحاب در مورد آن معتبر باشد، بلکه تعبیر

دیگری از اصالهٔ العموم است.

[۳۴۶] ( ۲)- همان‌طور که اصالهٔ العموم در باب خودش حجّیت دارد، خبر ثقه نیز حجّیت دارد و بناء عقلاء بر اعتبار آن استقرار یافته است.

[۳۴۷] ( ۱)- بنا بر اختلاف مبانی.

[۳۴۸] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸( باب ۹ من أبواب صفات القاضی)

[۳۴۹] ( ۲)- همان.

[۳۵۰] ( ۱)- در ابتدای بحث اشاره کردیم که محلّ نزاع عبارت از تخصیص کتاب به خبر واحد است امّا تخصیص کتاب با کتاب یا با خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه را کسی انکار نکرده است.

[۳۵۱] ( ۱)- اگرچه ربا حرمت تکلیفی هم دارد.

[۳۵۲] ( ۲)- النساء: ۸۲

[۳۵۳] ( ۳)- البته آیه شریفه مفهوم ندارد، تا معنایش این باشد که وقتی از جانب خداوند است، ممکن است اختلاف یسیر در آن پیدا شود. بلکه تناسب اقتضاء می‌کند که در این صورت هیچ‌گونه اختلافی در آن وجود نداشته باشد.

[۳۵۴] ( ۱)-« لا تکرم الفسّاق من العلماء» افرادی را از« أکرم العلماء» خارج می‌کند که در زمان صدور« أکرم العلماء» وجود داشتند. ولی دلیل ناسخ، افرادی را که در زمان‌های بعد از نسخ تحقّق پیدا می‌کنند، از دلیل منسوخ خارج می‌کند و حکم آنها را تغییر می‌دهد.

[۳۵۵] ( ۱)- البقرهٔ: ۲۳

[۳۵۶] ( ۲)- یعنی: پیرمرد و پیرزن اگر زنا کردند آنان را حتماً رجم کنید( هرچند دارای همسر نباشند).

[۳۵۷] ( ۱)- در حالی که شیعه هیچ‌گاه قائل به تحریف نبوده است. و اگر بعضی از علمای شیعه- مثل مرحوم حاجی نوری در کتاب« فصل الخطاب»- به جهت ناآگاهی و تأثیرپذیری از سیاست‌های استعماری، در این وادی وارد شده، نباید به حساب علمای شیعه گذاشته شود. شیعه از صدر اوّل تا حال مسأله تحریف را انکار می‌کرده است. و حتی مرحوم آخوند که در کفایه( ج ۲، ص ۶۳) در مورد تحریف، تعبیر« کما یساعده الاعتبار» را بکار می‌برد، ناشی از عدم مراجعه ایشان به تفاسیر است و الّا این تعبیر را به کار نمی‌برد.

[۳۵۸] ( ۱)- قرآن کریم در سوره مجادله آیه ۱۲ می‌فرماید:( یا أیّها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدّموا بین یدی نجواکم صدقهٔ ذلک خیر لکم و أطهر فإن لم تجدوا فإنّ اللّه غفور رحیم). بنا به گفته روایات، تنها کسی که به این آیه عمل کرد، امیر المؤمنین علیه السلام بود ولی دیگران برایشان سخت آمد، لذا قرآن در آیه ۱۳ حکم قبلی را به صراحت برداشته و می‌فرماید:( أ أشفقتم أن تقدّموا بین یدی نجواکم صدقات فإذ لم تفعلوا و تاب اللّه علیکم فأقیموا الصلاهٔ و آتوا الزکاهٔ و أطیعوا اللّه و رسوله و اللّه خبیر بما تعملون). رجوع شود به: البیان فی علوم القرآن، بحث« النسخ فی القرآن».

[۳۵۹] ( ۱)- بنابراین مراد از مقارنت، متّصل بودن مخصّص نیست و اصولًا بکار بردن عنوان تخصیص در مورد مخصّص متّصل، دارای تسامح است. وقتی مولا می‌گوید:« أکرم العلماء إلّا زیداً» برای کلام مولا ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود. جمله مشتمل بر استثناء، اگرچه دو حکم را بیان می‌کند ولی این بدان معنا نیست که دارای دو ظهور باشد.

[۳۶۰] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۶۱] ( ۱)- رجوع شود به: معالم الدین، ص ۱۴۳، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۱۹

[۳۶۲] ( ۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۶۳] ( ۳)- حکم واقعی در اینجا مقابل حکم ظاهری نیست بلکه مقابل حکم صوری- یعنی حکم امتحانی و امثال آن- می‌باشد.

[۳۶۴] ( ۱)- قضیّه خارجیّه، قضیّه‌ای است که موضوع آن در خارج تحقّق دارد و حالت تقدیر و فرض در آن وجود ندارد.

[۳۶۵] ( ۱)- مرحوم نائینی در تفسیر قضیّه حقیقیّه می‌گوید: قضیه حقیقیّه، قضیه‌ای است که در وقت صدور آن، نه موضوعش لازم است تحقّق داشته باشد و نه مکلّفین آن، بلکه شامل موضوع و مکلّفین مفروض الوجود- که در آینده تحقّق پیدا می‌کنند- نیز می‌شود.

[۳۶۶] ( ۲)- البقرة: ۱۸۳

[۳۶۷] ( ۳)- البقرة: ۱۸۴

[۳۶۸] ( ۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۰۷ و ۵۰۸

[۳۶۹] ( ۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۷۰] ( ۱)- مرحوم آخوند این راه حلّ را به تبعیت از مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده است.

[۳۷۱] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸

[۳۷۲] ( ۱)- رجوع شود به: المکاسب، للشیخ الانصاری، ص ۵۱

[۳۷۳] ( ۱)- اگرچه در آنجا خبر واحد مورد بحث قرار گرفته ولی دلیل آنان عمومیّت داشته و شامل مطلق مظنّه می‌شود.

[۳۷۴] ( ۲)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۲، ص ۴۹

[۳۷۵] ( ۳)- زیرا اکثر احکام مربوط به خصوصیات عبادات و معاملات، از راه خبر واحد به دست می‌آید و موارد نادری پیدا می‌شود که از طریق خبر متواتر یا اجماع به دست آمده باشد.

[۳۷۶] ( ۱)- شبیه چیزی که در ارتباط با تعبّد به ظنّ در رابطه با خبر واحد مطرح شد.

[۳۷۷] ( ۱)- البقرة: ۱۸۳

[۳۷۸] ( ۲)- رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۰۹، باب ۳۷

[۳۷۹] ( ۱)- یعنی یک بار به استناد به این دلیل، زیدِ عالم مورد اکرام واقع نشد.

[۳۸۰] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۶۸- ۳۷۱

[۳۸۱] ( ۱)- به خلاف اطلاق در موارد دیگر. مثلًا« أعتق الرقبة» هم رقبه مؤمنه را شامل می‌شود و هم رقبه کافره را، زیرا در آن، مسأله طولیت و تقدم و تأخّر مطرح نیست.

[۳۸۲] ( ۲)- وسائل الشیعة، ج ۱۸( باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۷، با اندکی تفاوت).

[۳۸۳] ( ۱)- این اشکال، با قطع نظر از اشکال اوّل است.

[۳۸۴] ( ۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱، مرحوم آخوند فرموده است:« عرّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شایع فی جنسه». کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۳۸۵] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۳۸۶] ( ۱)- بر خلاف این که احتمال اوّل اراده شده باشد، که در این صورت اشکال دوّم بر تعریف وارد نیست.

[۳۸۷] ( ۱)- اعم از این که کلّی باشد یا جزئی.

[۳۸۸] ( ۱)- چون در مورد معنای قصد قربت، احتمالات متعدّدی وجود داشت.

[۳۸۹] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ البته مرحوم آخوند در ذیل کلامشان از راه اطلاق مقامی وارد شدند و از این راه استفاده‌هایی کرده‌اند ولی اطلاق لفظی امکان ندارد.

[۳۹۰] ( ۱)- آل عمران: ۹۷

[۳۹۱] ( ۲)- این احتمال نیز وجود دارد که استطاعت به عنوان شرط برای حکم باشد.

[۳۹۲] ( ۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۶۶۷ و ۶۶۸

[۳۹۳] ( ۱)- رجوع شود به: الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۶، شرح المنظومة، قسم الحکمة، ص ۹۵، نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۶۶۴ و ۶۶۵، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۵۶۶

[۳۹۴] ( ۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۰- ۳۲۲، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳- ۳۴۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۲۶- ۵۲۸

[۳۹۵] ( ۱)- البته این بدان معنا نیست که لحاظ را در معنای حیوان ناطق بیاوریم و بگوییم:« معنای انسان، حیوان ناطق ملحوظ است».

[۳۹۶] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۸ و ۳۷۹

[۳۹۷] ( ۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۲۳۲

[۳۹۸] ( ۱)- شبیه آنچه در بحث حروف مطرح می‌شد که واضع برای جایی که ابتدا به معنای استقلالی و اسمی مورد نیاز است، کلمه« الابتداء» و برای جایی که به معنای آلی و غیر استقلالی مورد نیاز است، کلمه« من» را وضع کرده است.

[۳۹۹] ( ۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۳، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۲۹- ۵۳۱

[۴۰۰] ( ۱)- ظاهراً مراد مرحوم آخوند، مشهور بین ادباء است.

[۴۰۱] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۹- ۳۸۱

[۴۰۲] ( ۱)- العصر: ۲

[۴۰۳] ( ۱)- همان‌طور که کلمه« کلّ» را برای عموم وضع کرده.

[۴۰۴] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱

[۴۰۵] ( ۱)- سؤال: بحث ما در مطلق و مقیّد است، پس چرا در جمع محلّی به« ال»، از عموم بحث شده است؟ جواب: چون این شبهه وجود دارد که استغراق در جمع محلّی به« ال» از ناحیه تعریف باشد، لذا در اینجا جمع محلّی به« ال» مطرح شده است. و اگر مسلّم بود که« ال» مانند« کلّ» است، چنین بحثی را مطرح نمی‌کردیم.

[۴۰۶] ( ۱)- در بحث علم جنس گفتیم: ماهیت- من حیث هی- نه معرفه است و نه نکره، زیرا: اوّلًا: برای معرفه شدن آن به« ال» و برای نکره شدن آن به تنوین نیاز داریم و اگر معرفه یا نکره بود، نیازی به« ال» و یا تنوین نداشت زیرا تحصیل حاصل لازم می‌آمد. ثانیاً: اگر ماهیت بخواهد معرفه یا نکره باشد، تناقض لازم می‌آید. ماهیت معرفه را چگونه می‌توان نکره کرد؟ ماهیت نکره را چگونه می‌توان معرفه کرد؟

[۴۰۷] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۱ و ۳۸۲

[۴۰۸] ( ۱)- مرحوم آخوند معتقد بودند که نکره دارای دو وضع است: یکی برای مقام اخبار و دیگری برای مقام انشاء. و موضوع له نکره در مقام اخبار، عبارت از فردی است که در واقع معیّن است ولی نزد مخاطب، مجهول است. امّا مفاد نکره‌ای که در مقام انشاء استعمال می‌شود، عبارت از« ماهیت، به ضمیمه قید وحدت» است.

[۴۰۹] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳

[۴۱۰] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۳ و ۳۸۴

[۴۱۱] ( ۲)- این دو مطلب در بحث عام و خاصّ نیز مطرح گردید.

[۴۱۲] ( ۱)- در بحث عام و خاصّ گفتیم: حکایت از افراد، به دو صورت امکان دارد: الف: حکایت تفصیلی، مثل این که مولا بگوید:« أکرم زیداً و بکراً و خالداً و ...» و یکایک افراد علماء را نام ببرد. ب: حکایت اجمالی، مثل این که مولا بگوید:« أکرم کلّ عالم». در حکایت تفصیلی، خصوصیات افراد مطرح است ولی در حکایت اجمالی این گونه نیست.

[۴۱۳] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۳۴

[۴۱۴] ( ۱)- مرحوم آخوند از این مقدّمه به« انتفاء ما یوجب التعیین» تعبیر کرده است. کفایة الاصول، ج ۱، ۳۸۴

[۴۱۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۴۱۶] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۴

[۴۱۷] ( ۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۴

[۴۱۸] ( ۱)- هرچند ایشان استدلال خود را به صورت یک دلیل مطرح کرده ولی برگشت آن به دو دلیل است.

[۴۱۹] ( ۱)- این قسمت از کلام مرحوم آخوند را ممکن است به عنوان دلیل دوّم ایشان دانست.

[۴۲۰] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷ و ۳۸۸

[۴۲۱] ( ۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۸ و ۳۲۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۴، ص ۳۵۵، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۳۵

[۴۲۲] ( ۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۸ و ۳۸۹

[۴۲۳] ( ۱)- یادآوری: در اینجا مسأله اقلّ و اکثر مطرح نیست و نمی‌توان گفت:« عتق رقبه مؤمنه برای ما یقینی است»، زیرا اقل و اکثر مربوط به مقام امتثال در خارج است و بحث ما در ارتباط با تعلّق حکم است. در مقام امتثال، اگر« رقبه مؤمنه» آزاد شود، یقیناً تکلیف امتثال شده است. امّا در رابطه با تعلّق حکم، کسی نمی‌تواند بگوید:« من یقین دارم که حکم به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته است»، زیرا اگر حکم به« عتق رقبه» تعلق گرفته باشد، با توجه به این که مطلق، هیچ‌گونه ناظر به افراد و اصناف خودش نیست، معنا ندارد که بگوییم:« حکم، به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته است».

[۴۲۴] ( ۱)- زیرا متعلّق حکم، نمی‌تواند از طرفی« عتق رقبة» و از طرفی« عتق رقبه مؤمنة» باشد.

[۴۲۵] ( ۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۹

[۴۲۶] ( ۱)- بنابراین که مفرد معرّف به« ال» جنس، دلالت بر عموم نداشته باشد.

[۴۲۷] ( ۱)- یادآوری: در تمام صور بحث مطلق و مقیّد، مسأله وحدت حکم، امری مفروغ عنه است.

[۴۲۸] ( ۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۹

[۴۲۹] ( ۱)- اصل این اشکال را شیخ انصاری رحمه الله مطرح کرده است. رجوع شود به: مطارح الأنظار، ص ۲۲۲

[۴۳۰] ( ۲)- یادآوری: در تمام صور بحث مطلق و مقیّد، مسأله وحدت حکم، امری مفروغ عنه بود.

[۴۳۱] ( ۱)- خواه« أعتق» در آن را حمل بر استحباب کنیم، یا مدخلیّت قید را به نحو« افضلیّت» مطرح کنیم.

[۴۳۲] ( ۱)- درر الفوائد، ص ۲۳۶ و ۲۳۷

[۴۳۳] ( ۲)- همان‌طور که علّت تقدیم ظهور« یرمی» بر ظهور« اسد»، اقوا بودن ظهور« یرمی» بر ظهور« اسد» است.

[۴۳۴] ( ۳)- البته پس از این که تفحّص لازم را انجام داده باشند و به دلیل مقیّدی بر خورد نکرده باشند.

[۴۳۵] ( ۴)- که مرحوم آخوند به عنوان راهی در مقابل مشهور مطرح کردند.

[۴۳۶] ( ۱)- این اشکال، همان اشکالی است که مرحوم آخوند در رابطه با« راهی که به عنوان مستند احتمالی کلام مشهور ارائه

کردند» مطرح نموده و از آن پاسخ داده است. و ما قبل از بیان کلام مرحوم حائری به آن اشاره کردیم. یادآوری می‌شود که اصل این اشکال را مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: مطارح الأنظار، ص ۲۲۲

[۴۳۷] ( ۱)- این جواب، جواب دوّم مرحوم آخوند است. و حضرت استاد دام ظلّه چون این جواب را نپذیرفته‌اند، بر جواب دیگر مرحوم آخوند مقدّم داشته‌اند.

[۴۳۸] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، باب ۱۸، من أبواب مقدّمهٔ العبادات.

[۴۳۹] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱ ص ۳۹۳

[۴۴۰] ( ۲)- یادآوری: بحث در ارتباط با مطلق و مقیّدی بود که در دو کلام بوده و در نفی و اثبات با هم توافق داشته باشند. این بحث دارای دو فرض بود: فرض اوّل: مطلق و مقیّدی که هر دو مثبت باشند. فرض دوّم: مطلق و مقیّدی که هر دو منفی باشند.

[۴۴۱] ( ۱)- زیرا منافاتی نیست بین این که مسکر، حرام باشد و در نتیجه، خمر هم محکوم به حرمت باشد.

[۴۴۲] ( ۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، باب ۳۷، من أبواب النجاسات و الأوانی و الجلود، ح ۱

[۴۴۳] ( ۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، باب ۴۰، من أبواب آداب التجارهٔ، ح ۳

[۴۴۴] ( ۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۹۷

[۴۴۵] ( ۱)- المائدهٔ: ۳

[۴۴۶] ( ۲)- همان

[۴۴۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

## درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف ) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به

محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان


WWW